



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية ـ الإسلامية (1)

دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة

إشراف

الدكتور رشدي راشد

هذا الكتاب

هذا الكتاب هو الأول من بين ستة كتب ستصدر تباعاً ضمن سلسلة «دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية ـ الإسلامية» التي ستُعنى بترجمة ونشر نصوص في علم الكلام والفلسفة، فضلاً عن دراسات في تاريخ العلوم البحتة والتطبيقية في الثقافة العربية ـ الإسلامية الوسيطة، وبحوث تتأمَّل في العلاقة بين المتكلمين والفقهاء من جهة، والفلسفة والفلاسفة من جهةٍ ثانية، كما تُعنى بانتقال التقاليد العلمية بين الأزمنة الكلاسيكية والمجال العربي ـ الإسلامي.

يشرف على هذه السلسلة الدكتور رشدي راشد، الباحث العربي المعروف في مجال تاريخ العلوم والفلسفة، إذ تمثل نصوص هذه السلسلة الترجمة العربية للدراسات التي سبق أن نُشرت في مجلة **العلوم والفلسفة العربية: مجلة تاريخية** *(Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal)* التي يصدرها راشد وتنشرها دار كامبردج الجامعية باللغتين الإنكليزية والفرنسية والتي سبق لمجلة **التفاهم** في سلطنة عُمان أن نشرت قسماً منها بالعربية في سياق كتب متعددة، صدرت ضمن سلسلة بعنوان «دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم العربية والإسلامية». وقد تبنت وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان هذا المشروع خدمة للعلم وللثقافة العربية والإسلامية.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-654-7



دراسات في تاريخ
علم الكلام والفلسفة





مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية - الإسلامية (١)

دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة

أحمد العلمي
أموس برتولاشي
بيتر أدمسون
جان جولفيه
جمال كولوغلي
دومينيك ماليه
رشدي راشد
ريتشارد م. فرانك
صوفيا فاسالو
مقداد عرفة منسية
ميشيل مرموره

إشراف
رشدي راشد

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة/ أحمد العلمي [وآخ.]؛ إشراف رشدي راشد.
٤٨٠ ص. - (سلسلة دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية - الإسلامية؛ ١)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-654-7
١. علم الكلام. ٢. الفلسفة العربية. أ. العلمي، أحمد. ب. راشد، رشدي (مشرف). ج. السلسلة.
181.9

العنوان بالإنكليزية
Studies in the History of Theology and Philosophy
Directed by Roshdi Rashed

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
email: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، نيسان/ أبريل ٢٠١٤

المحتويات

لماذا هذا الكتاب؟

لقد عُني الأستاذ رشدي راشد في أعماله بمجالين مهمَّين: مجال تاريخ العلوم والفلسفة منذ العصور الكلاسيكية وحتى بداية عصر التنوير، ومجال كشف الصِلات بين الفلسفة وعلم الكلام من جهة، والعلوم البحتة والتطبيقية في الحضارة العربية الإسلامية. وقد ظهر ذلك في المجلة العلمية التي يصدرُها منذ عقدين بالتعاون مع مطابع جامعة كمبردج والتي أشرف على تحريرها بحيث أصبحت ميزة علمية ومرجعاً علمياً مهماً في تاريخ العلوم.

وقد اخترنا للكتاب المتخصص هذين الخطين أيضاً: الترجمة في مجالي علم الكلام والفلسفة، وترجمة الدراسات المعنية بتاريخ العلوم البحتة والتطبيقية في الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة، ونشر دراسات تتأمَّل في العلاقة بين المتكلمين والفقهاء من جهة، والفلسفة والفلاسفة من جهةٍ ثانية، ويريد البرفيسور رشدي راشد أن يهتم الكتاب أيضاً بما يمكن تسميته: نَسَب العلم، بمعنى انتقال التقاليد العلمية بين الأزمنة الكلاسيكية والمجال العربي الإسلامي، وانتهاء تلك السيرورة بتقاليدها وكشوفها الجديدة إلى المجال الأوروبي منذ القرن الثاني عشر الميلادي وما بعد.

إنني أرى ـ ويشاركني في ذلك الأساتذة والأصدقاء العاملون بمجلة التفاهم ـ أنّ هذه السلسلة الجديدة (دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية الإسلامية) وبإشراف أستاذنا الدكتور رشدي راشد، ستكون مفيدةً جداً للأساتذة العرب المهتمين، ولقراء المجلة.

وإنني إذ أُقدِّم للكتاب الأول فيها بهذه السطور، أشكر للأستاذ رشدي راشد الجهد والتعاون، وأرجو أن يبلغ الكتاب ما قصدنا من ورائه من اطّلاعٍ وإفادة في مستجدات البحوث العالمية بتاريخ العلوم والفلسفة العربية والإسلامية.

وبالله التوفيق..

عبد الرحمن السالمي

فاتحة

رشدي راشد[*]

الفلسفة الإسلامية هي تلك التي تطوّرت على امتداد ثمانية قرون على الأقل على أيدي مفكّرين تعدّدت أصولهم واختلفت دياناتهم، إلا أنهم كتبوا جميعاً بالعربية أساساً (وفي بعض الأحيان بالفارسية)، وانتموا إلى حضارة الإسلام. بيد أن مؤرّخي الفلسفة الإسلامية أطلقوا هذا الاسم على فرع منها، هو الذي كان بصورة أو أخرى امتداداً للفلسفة اليونانية، أي ما قام به الكندي والفارابي ومدرسة بغداد وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وآخرون مثل جابر بن حيّان والرازي الطبيب... إلخ.

ومع أهمية هذا الفرع وعالميته، وكذلك أثره في الفلسفة اللاتينية، بل والكلاسيكية في ما بعد، إلا أنه لم يكن الفرع الوحيد، وقد تنبّه مؤرخو الفلسفة الإسلامية إلى هذا الأمر. فقد بدأ الاهتمام في العقود الأولى من القرن المنصرم بعلم الكلام، واعتبروه جزءاً من الفلسفة الإسلامية، بل ذهب البعض إلى أنه أحقّ أجزاء الفلسفة الإسلامية باسمها. وتبع هؤلاء آخرون، وأضافوا التصوّف، معتبرين إياه أحد فروع الفلسفة الإسلامية، ثم جاء بعد هؤلاء الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق، فأدخل أصول الفقه فيها، أو كما كتب سنة ١٩٤٤: «وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام والتصوّف من الصلة بالفلسفة ما يسوّغ جعل اللفظ شاملاً لهما، فإن «علم أصول الفقه»، المسمّى أيضاً «علم

(*) أستاذ في المركز القومي للأبحاث العلمية ـ جامعة باريس السابعة.

أصول الأحكام»، ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمّونها «مبادئ كلامية» هي من مباحث علم الكلام، وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضمّ هذا العلم إلى شعبها ...» (ص ٢٧).

وصحّت نبؤة الأستاذ الشيخ. ففي الشرق أخذ الكثيرون، وخاصة تلامذته، في دراسة منطق المتكلمين والفقهاء، وكذلك آرائهم في الأمور الفلسفية، كما قام أيضاً الكثيرون منهم بإخراج النصوص الفلسفية المخطوطة. وكان للأستاذ إبراهيم مدكور بأعماله بالفرنسية عن منطق أرسطو والفارابي التي نشرت سنة ١٩٣٤، وكذلك بالعربية مثل كتابه في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه (سنة ١٩٤٧) الفضل في المضي قدماً في تحقيق المخطوطات الفلسفية. وقام فضلاء الدارسين في الغرب والشرق إلى البحث في مؤلفات الفقهاء، مثل رسائل ابن حزم، وكتب ابن تيمية وغيرها. وفي العقود الأخيرة، ازدهر البحث في تاريخ علم الكلام.

كان لهذه الدراسات جلّ الأثر في موسوعة الفلسفة الإسلامية، بل في تصور هذه الفلسفة. فلقد زادت اتساعاً وتنوّعاً، فهي الآن غنية بما تتضمّنه من الإرث اليوناني الذي نقل إلى العربية، والذي بذل عبد الرحمن بدوي جهداً هائلاً لإخراجه، وهي غنية أيضاً بما تحتويه من كتب فلاسفة الإسلام الذين تأثروا بفلاسفة اليونان، بدءاً من الكندي والفارابي، وهي تتضمّن أيضاً فلسفة أصول الفقه التي طوّرها الفقهاء بتفوّق، وكذلك فلسفة علم الكلام بما فيها من عمق وتفنّن، وكذلك فلسفة كبار المتصوّفة من أمثال الحلاج وابن عربي وابن سبعين وغيرهم. وهكذا أثرت كل هذا الإضافات في ميدان الفلسفة وصحّحت المشهد، وعكست بأمانة ووفاء أوجه النشاط الفلسفي في الحضارة الإسلامية.

لكن يبدو أن الرياضيات والعلوم لم تجد العناية نفسها التي لقيها علم الكلام وعلم أصول الفقه، وبقيت العلاقات بين العلوم والفلسفة مهملة. ولا يخلو هذا الأمر من تناقض ظاهر.

كان البحث الرياضي والعلمي نشطاً ومتقدماً خلال قرون عدة في المدن الإسلامية، وباللغة العربية، وكان جلّ الفلاسفة على دراية بالرياضيات والعلوم والطب. فالكندي كان من علماء الرياضيات والمناظر، والفارابي كان أيضاً من الرياضيين، كما

يدل على ذلك شرحه لكتاب أقليدس ومؤلفاته في الموسيقى. أما ابن سينا، فكان من كبار الأطباء، وهكذا كان الأمر مع معظم فلاسفة المشرق والمغرب. ولم تكن المعرفة الرياضية والعلمية حصراً على الفلاسفة، فكثير من المتكلّمين من أمثال الجبائي ـ الأب والابن ـ كانوا على دراية بالرياضيات، وكان هذا أيضاً حال أبي علي الحسن بن الحارث الحبوبي وكمال الدين بن يونس، وهما من الرياضيين والفقهاء، وكذلك ابن النفيس الفقيه الطبيب. ويبدو أن التكوين العلمي كان صفة لجمهرة المثقفين. فمن غير المعقول ألا نسأل عن أثر العلوم والرياضيات في الأعمال الفلسفية والكلامية، بل والفقهية، ومن غير المعقول أيضاً أن نظن أن مثل هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين كانوا غير عابئين بالتحولات العلمية الجارية تحت أنظارهم، غافلين عن المكتسبات الرياضية والعلمية لمعاصريهم.

ومن المعروف أيضاً أهمية إسهام الرياضيات في نشأة وتطور الفلسفة النظرية. فلم تنفك الرياضيات منذ العصر القديم ـ أي منذ ما قبل أفلاطون ـ إلى يومنا هذا، أن تمدّ الفلسفة بنماذج وأطر، وأن توفر لها مناهج للعرض وإجراءات للاستدلال. وكذلك أخذت العلاقة بين الفلسفة النظرية والرياضيات في الحضارة الإسلامية أشكالاً عدة. فلقد كان هناك الفلاسفة الرياضيون من أمثال الكندي والفارابي ومحمد بن الهيثم وأثير الدين الأبهري، وغيرهم كثيرون، وكان هناك أيضاً الرياضيون الفلاسفة من أمثال نصير الدين الطوسي وقطب الدين الشيرازي، وكان هناك كذلك الرياضيون ذوو الفتوحات التي كان لها من المدى ما غيّر فصولاً كاملة من المنطق والفلسفة ـ مثل قضايا التحليل والتركيب، وتصوّر المكان، واللانهاية بالفعل... إلخ ـ من أمثال ثابت بن قرة وإبراهيم بن سنان والقوهي والحسن بن الهيثم.

ولم يقف أثر الرياضيات عند هذا الأمر، فلقد كان هناك أيضاً العلوم الرياضية من فلك ومناظر، وبما أتت به من تصور للكون، وكذلك من نظريات في الرؤية والإدراك. ومن ثم إذا كان لعلم الكلام والتصوف وعلم أصول الفقه صلة بالفلسفة، فمباحث الكثيرين من الرياضيين والعلماء لها أيضاً صلة وثيقة بالفلسفة، بل لعل هذه الصلة أشد وأوثق من غيرها. لهذا كان من اللازم والواجب دراسة هذا التراث الرياضي والعلمي، وكذلك العلاقات بين العلوم والفلسفة، وتهيئة الوسائل لإرساء قواعد ووسائل البحث في هذه الميادين. وكان من بين هذه الوسائل إصدار مجلة متخصّصة في الأبحاث المتقدمة على المستوى اللائق تجمع بين تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة بالمعنى الشامل، أي بفروعها المختلفة بما فيها علم الكلام وأصول الفقه... إلخ، على أن تواكب هذه

المجلة بإصداراتها تقدم المعلومات عن الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم، فهذه المعلومات تتغيّر من حين إلى آخر، وبقدر ما يُكتشف من مخطوطات، وما يوقف عليه من آثار، يتضح الغامض ويصحّح الخاطئ. ولا شك في أن حركة جمع التراث الإسلامي في نمو ملحوظ منذ عدة عقود، ولهذا زادت الحاجة إلى دراسات جديدة قيّمة في ضوء تجدد المعلومات وتلك المصادر.

وهذه المجلة التي قمت بإصدارها منذ أكثر من عقدين هي: **العلوم والفلسفة العربية: مجلة تاريخية** (*Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal*) التي تنشرها دار كامبردج الجامعية باللغتين الإنكليزية والفرنسية. ولقد رأى د. عبد الرحمن السالمي - مدير تحرير مجلة التفاهم - نقل هذه المقالات إلى العربية في كتب متعدّدة، في سلسلة بعنوان: «دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية - الإسلامية»، كما رأى أن تنشر في هذه السلسلة ترجمات مؤلفات كبار المختصّين في هذا الميدان، وذلك حتى يستفيد من هذه البحوث والدراسات الباحث العربي والطالب المتقدم والقارئ المهتم. ولقد تبنّى معالى الشيخ عبد الله بن محمد السالمي، وزير الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان مشكوراً هذا المشروع، وذلك خدمة للعلم وللثقافة العربية والإسلامية.

وهذا الكتاب هو بداية هذه السلسلة، ويحتوي على دراسات في تاريخ علم الكلام، وفي أوائل الدراسات الفلسفية، أعني تلك التي قام بها الكندي، وكذلك أحد أعماله الرياضية، لبيان الصلة بين الفلسفة والرياضيات.

وأودّ أن أشكر الزملاء الذين قاموا بجهد كبير لنقل المقالات إلى العربية.

مقدمة

بدأت الفكرة مع مجلة التفاهُم قبل عشر سنوات، حينما تطور لدينا الاهتمام بالموروث الفلسفي والعلمي العربي الإسلامي، واستكتبنا بعض الدارسين العرب والغربيين في تاريخ الفلسفة العربية، وتاريخ العلوم العربية. وقد كان من ضمن الاهتمامات البحث في الأصالة في الحقلين الفلسفي والعلمي، وهو الأمر الذي اعتاد عليه الباحثون العرب منذ أكثر من نصف قرن، مع ظهور مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق في دروسه في تاريخ الفلسفة العربية في جامعة القاهرة، وفي كتبه في المناحي الفلسفية والفكرية.

بيد أنّ الاهتمام الآخر، اهتمام التواصُل والتلاحم بين الأمم والثقافات في القديم والحديث، جعل من الملف الأول مبحثاً ثانوياً، إلا أنّ نهج مصطفى عبد الرازق الجديد أضاف إلى تيارات الفكر الفلسفي العربي القديم: أصول الفقه، وعلم الكلام، والتصوف. ولذا، فإنّ هذا المفهوم الواسع للتفكير الفلسفي العربي القديم، جعل من الفلسفة وتاريخها أمراً هو في صلب اهتمامات المجلة.

وعرفت أعمال البروفيسور رشدي راشد في تاريخ الرياضيات/ فلسفة العلوم، وفي أعماله الأكاديمية المتميّزة في مؤسسات البحث العلمي والمراكز العلمية الدولية. وكان من أهمّ ما أظهرتْه دراساته الارتباط الوثيق بين التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، وبين الممارسة الفلسفية والممارسة العلمية في العلوم البحتة والتطبيقية، وهذا تقليدٌ كلاسيكيٌّ يونانيٌّ ورومانيٌّ ورثه العرب وأوروبيو العصور الوسطى عنهم، وبذلك فقد كان كبار الفلاسفة العرب والمسلمين والأطباء والرياضيين وعلماء المناظر قد شَهدوا

شيئاً من المعرفة والتفكير الفلسفي، والبروفيسور رشدي راشد يرعى منذ أكثر من عشرين عاماً مجلةً علميةً تاريخيةً عن العلوم العربية والفلسفة، تصدر عن جامعة دار كمبردج للنشر، وينشر فيها دارسون بارزون في هذه الموضوعات بالإنكليزية والفرنسية.

وبسبب أهمية هذه المسائل وحساسيتها لفهم مناحٍ معيّنة في الحضارة العربية والإسلامية، وبسبب العناية أيضاً بالبحوث العلمية والأكاديمية المتخصّصة في تاريخنا الثقافي والحضاري، وإرادة اطلاع دوائر أوسع على هذه البحوث المتقدمة، فقد اتفقنا مع البروفيسور رشدي راشد على إصدار مختارات في ستة أجزاء من خيرة بحوث المجلة في العقدين الماضيين، بعنوان «دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية ـ الإسلامية»، يعرض من خلالها الأستاذ رشدي راشد ما يعتبره أهمَّ ما نُشر في المجلة لثلاث جهات: جهة العلائق بين العلوم والفلسفة في الحضارة العربية، وجهة كشوفات المتكلمين المسلمين الفلسفية، وجهة فلسفة الدين المقارنة وإسهامات المسلمين فيها.

ونحن نأمل في جني فائدة كبيرة من وراء هذه السلسلة النيِّرة، ونشكر البروفيسور رشدي راشد على جهوده وإسهامه، حيث أتى كتاب السلسلة الأولى بهذه الحُلّة القشيبة، اختياراً وترجمةً ونشراً.

عبد الله بن محمد السالمي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية ـ
سلطنة عُمان

الفصل الأول

علم الكلام(*)

ريتشارد م. فرانك(**)

(*) في الأصل، نشرت هذه الدراسة بالإنكليزية، في: «Richard M. Frank, «The Science of Kalām,
Arabic Sciences and Philosophy, vol. 2, no. 1 (1992).

ونقله إلى العربية د. مقداد عرفة منسية.

(**) الجامعة الكاثوليكية في أمريكا ـ واشنطن.

- ١ -

ما أودّ أن أقوم به هنا هو السّعيُ إلى أن أدرك الطّابع الأساسيّ لعلم الكلام من حيث هو علم أو فنّ أو صناعة، وبالتّالي يتعلّق سؤالنا أوّلا وبالذّات بالتعرّف إلى شكلٍ معيّن، ولا يتعلّق بالفحصِ عن خصوصيّات تمتاز بها نماذج من علم الكلام من حيث هو. كما لا نهتمّ بالبحث في أصوله ونشأته التّاريخيّة[1]. ما نضعه نصب أعيننا هو، بعبارة ما، علم الكلام نفسه وطبيعته من حيث هو وخصائصه التي تميّزه. وإذا ما ازدادت رؤيتنا وضوحاً هنا ظهرت لنا أمور عديدة تستوجب انتباهنا. وسنركّز جهدنا على الكلام السنّي دون غيره، وبالأساس علم كلام الأشاعرة، من الأشعري إلى الغزالي.

إذا ما طرحنا السؤال التالي: ما هو علم الكلام في الحقيقة؟ - أو ماذا كان من الناحية التاريخيّة علم الكلام الكلاسيكي؟ - توجد جوانب من طرح السّؤال نفسه يجب أن تبقى ماثلة في أذهاننا، وذلك عندما نفحص شواهد النّصوص. وأحد هذه الجوانب هو معرفة ما إذا كانت نتائجنا تعرض فعلا الحقيقةَ التّاريخيّة بأمانة من دون تحريف وخلط بَالغيْن. فنحن هنا نصوغ سؤالا ونترقّب عنه جواباً في لغة وداخل سياق تاريخيّ وأفق فكريّ، وهو سؤال عن فنّ كان له وجوده، وكان يرتّب دلالتَه التي تخصّه، ويرتّب تصوّرَه لنفسه في لغة مختلفة عن لغتنا وضمن سياق تاريخي وأفق فكريّ يختلفان اختلافاً جذريّاً عن سياقنا التّاريخيّ وأفقنا الفكري. فالكلمات ذاتها الّتي نستعملها لنعبّر بها عن معنى السّؤال، ولنقدّم لأنفسنا المعطيات التي تمدّنا بها النّصوص، ولنفكّر في شأنها، تثير افتراضات وصياغات ومفاهيم (Concepts) وفروقاً كان المتكلّمون ومُعاصروهم يجهلونها. وأيضاً تتضمّن أقوالهم من ناحية أخرى افتراضات لَسْنا مستأنسين بها تمام

---

(١) وفعلاً لا تكتسي أصول علم الكلام ونشأته التّاريخيّة من حيث هي، مغزىً بالنّسبة إلى مشكلنا الحالي، وقد يكون ذلك حقّاً مشغلة تلهي المرء إذا ما شاء أن يفهم طبيعة الكلام الكلاسيكي ومضمونه الصّوري (Formal). قد تكون الأصول التاريخية، البعيدة منها أو الوسيطة، للفن الدرامي الأوروبي في الطقوس والاحتفالات الدينية مهمّة، ولكنها لن تكشف عن الطبيعة ولا الشكل في فنّ شون أوكيسي (Sean O'Casey) أو صاموئيل بيكيت (Samuel Beckett) الأدبي.

الاستئناس، وهم يقصدون في معجمهم تمييزات وفروقاً كثيراً ما نمعن في عدم الوعي بحدودها الدقيقة. وينبغي علينا أن نتوخّى الحذر الشّديد إذا ما أردنا أن نراعي الصحّة التّاريخيّة للنّصوص التي ننظر فيها، وأن لا نتعسّف عليها.

فما هو إذن علم الكلام؟ نميل إلى أن نسمع عبارة «علم الكلام»، وأن نستعملها على أنّها اسم علم ـ وكذلك لفظة «الكلام» أيضاً عندما تُستعمل منفردة باعتبارها اسماً مختصراً يطلق على هذا الفنّ، أو عندما نستعملها لنسمّي بها جملة من الأدب ونصنّفها، أو لنُسمّي الممارسة التي تمثّلها. وعندما نفعل ذلك، نظنّ بطريقة ضمنيّة أنّه ليس ينبغي أن يُفهم أنّ «الكلام» من حيث هو اسم نكرة هو عنصر مُبَاين لغيره في هذه العبارة، عنصر يدلّ على معنى أو على نعت، أي أنّنا نفترض جواز أن يكون لـ «الكلام»، شأنه شأن «الفقه» عندما يرد باعتباره اسما لفنّ الفقه، معنى من النّاحية الدّلاليّة في التّسمية الأصليّة لهذه العبارة عندما وُضعت، ولكن ليس باعتباره نعتا صوريّاً لهذا الفنّ أو هذا العلم من حيث هو[٢].

ولم تكن الجهود التي بُذلت في شرح ما يدلّ عليه هذا الاسم مُرضية كثيراً. ولعلّه يكون بالتالي من الملائم أن نسعى من جديد إلى اقتراح تأويل لعلّه يكون مفيداً على الأقلّ في الكشف عن جواب في بحثنا هذا، هذا إن لم يفدنا بشيء آخر. ونبدأ، إذن، بأن نسأل: ماذا يمكن أن يعني «الكلام» فعلاً، الوارد في عبارة «علم الكلام»؟ هذا إن كان له حقّا معنى من النّاحية الصوريّة، أي أنّنا في واقع الأمر نسأل: كيف سنشرح هذه الكلمة بكلمات أخرى، بحيث نجلّي المعنى الذي لها في هذه العبارة، ونميّزه من المعاني التي يمكن أن تكون لها في مواضع أخرى؟ وليس السّؤال هنا سؤالا عن الاشتقاق أو عن

---

(٢) من الواضح أنّ الفقه من حيث هو اسم لعلم الفقه مفردة لفظيّة متميّزة. إنّ التوضيحات للأساس المعجميّ في دلالته في هذا الاستعمال تأخذه على أنّه يعني الفهم والعلم الصوريّ في معنى مجمل على الأصحّ، أي ليس بالمعنى النّاعت المخصوص بالفقه من حيث هو وبما هو يتميّز من مجالات الاستبصار والفهم الأخرى. وكثيراً ما يُنظر إلى الفقه على أنّه الموازي المباشر لـ *prudentia* من *jurisprudentia* اللاتينيّة، لكن الذين يبدون هذه الملاحظة لا يوردون فحوصاً مخصوصة لهذا اللّفظ يُقصد بها تفسير معناه بوضوح باعتباره اسماً لعلم الشّرع الموحى به ويُقصد بها التمييز من النّاحية الصّوريّة للأساس المعجميّ لهذا الاستعمال من غيره. ويفهم ابن فارس (مقاييس اللّغة، مادة فقه) فقِه يَفقَه على أنّه فعل عام يطلق على الإدراك والعلم وكلّ علم بشيء فهو فقه، «ثمّ اختُصّ بذلك علم الشّريعة، فقيل لكلّ عالم بالحلال والحرام فقيه». ويعتمد ب. وايس (B. Weiss) على التّشبيه بـ *jurisprudentia*، فيفيدنا بتأويل لهذا اللّفظ باعتباره نعتاً تُصوّر بطريقة صوريّة على أنّه عمل الفقيه المسلم في تأويل الشّريعة. انظر: Bernard Weiss, «The Primacy of Revelation in Classical Islamic Legal Theory as Expounded by Sayf al-Dīn al-Āmidī,» *Studia Islamica*, vol. 59 (1984), pp. 79-109, esp. p. 99.

ولكنّه لا يقدّم شهادة على أنّ اللّفظ كان يفهم هكذا فهماً صريحاً باعتباره اسماً متميّزاً من الناحية المعجميّة ينعت علم الفقه.

الأصل التّاريخي في استعمال هذه الكلمة، وإنّما عن المعنى الذي كان يقصده شيوخُ الكلام وطلبتُه عندما استعملوا بصفة صوريّة هذا اللّفظ ومشتقّاته في هذه العبارة، وفي مواضع أخرى عندما يدلّون على هذه الممارسة أو هذا الفنّ. وكثيراً ما تفيدنا هنا الكلمات الإنكليزيّة التي تناظر هذه الكلمة، إذ يمكن للمرء بذلك أن يتجنّب الوقوع في الحالة التي لا محيص عنها، وهي أن يجد نفسه بإزاء المعاني الحافّة التي للكلمة العربيّة، ولكن عليه بدءاً أن يُثبت ملاءمةَ التّرجمة الإنكليزيّة. وينبغي للمرادفات أن تُثبَت بالعربيّة أوّلا، إذ إنّه هناك، وهناك لا غير، يمكن أن ننشد المرادفات وتَساوِي المعاني، ويُلتجأ إليها باعتبارها تمثّل المعطيات الواقعيّة جميعها في الاستعمال الدّلالي الذي هو موضوع اهتمامنا. فهي التي ترتّب لنا الدلالات المختلفة التي كان اللّفظ يُستعمل فيها، وتُبرز بوضوح كيف كان يفهمه أولئك الذين استعملوه.

ـ ٢ ـ

«الكلام» مصدر «تكلّم، يتكلّم». وإن كان اللفظ يعني بالأساس «النّطق المُفهِم»[٣]، فهو ثريّ بالمعاني العديدة، وهناك عدد من المفردات اللّفظيّة المتباينة ينبغي التّمييز بينها. والأمر الأساسيّ في استعمال «الكلام» لتسمية الفنّ والأدب الّذي نعنى به هنا هو وروده مرادفا لـ «النّظر» (اعتبر looking at, considering) الذي يستعمل بدلا منه عندما يُستعمل بما هو لفظ صوريّ في السّياقات نفسها، ويحلّل ويُردّ إلى «الفكرة» و«التفكّر» و«التّأمّل» (thinking, cogitating, reflecting)، وأحياناً إلى «الاستدلال» أيضاً (استدلّ أي استنبط (to infer) أو استخرج نتيجة (to draw a conclusion))[٤]. وعندما يُستعمل «الكلام» مرادفاً لـ «النّظر» ويُستعمل «الكلام في...» مرادفاً لـ «النّظر في...» في معجم

(٣) ابن فارس، مقاييس اللّغة، كلم.

(٤) مثال ذلك: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التّمهيد، عُنيَ بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ ١ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، § ١١، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٧)، ص ٣١، س ١٠، وص ٢٨٥، س ١.

لا أعني أنّني أوحي في ما يلي أنّ للفظة «الكلام»، في كلّ مرّة ترد فيها في نصوص علم الكلام، الدّلالة الصوريّة التي نعرضها هنا، وأنّ السّياق المباشر لا يجعل دلالات أخرى قد تطفو على السّطح حتّى عندما تستعمل اللفظة بصفة صوريّة. إلا أنّ ما سأؤكّده هو الكيفيّة التي فهم بها أئمة الشيوخ في القرنين الرّابع والخامس للهجرة الكلامَ، من حيث هو اسم لفنّ الكلام أو لعلم الكلام، في معناه الصوريّ، وهو أنّه ينعت بحقّ وبصفة مخصوصة علمهم. في ما يهمّ أصل الكلمة، انظر: Joseph Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 1 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991), A § 5.1.1, pp. 48 sqq. =

المتكلّمين الصوري، فهو يعني النّظر العقلي وإعمال الفكر (reasoning)، والفكر الذي يُدلّ عليه ويسمّى بصفة مخصوصة، يُفهم باعتباره صيغة من الفكر صوريّة ومفهوميّة (conceptual) ونظريّة تكوّن، بحيث إنّه إذا ما روعيت القواعد الملائمة، واستوفيت الشروط الخاصّة جميعها، يفضي هذا الإجراء المنظّم وهذا التمشّي مباشرة إلى «العلم»، أي إلى أمر مستنبَط أو حُكْم ثبتت صحّتُه، فلا يناله شكّ معقول(٥).

وما يمكن أن يكون مرادفاً مناسباً لهذا اللّفظ والذي يقترب منه بصفة متناسبة في الإنكليزيّة أو في اللّغات الأوروبيّة الأخرى سيتحدّد بالسّياق. فالكلام، إذن، هو الفكر الصّوري (formal) أو التأمّليّ (speculative)، ويمكن أن نستعمل بإزاء عبارة «علم

= وراجع الفحص الوجيز عن مجال دلاليّ أوسع لهذا الفعل من حيث يتعلّق بالمعنى الصوريّ الذي ننظر فيه واستثماره عن قصد ورويّة من الأشعري لأغراض خطبيّة في: «al-Aš'arī's Kitāb al-Ḥathth 'alā l-baḥth»، في: *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire* (*MIDEO*) (Le Caire: Dar Al-Maaref), vol. 18 ([1988]), pp. 83-152, pp. 115sqq.

(٥) عن معنى الكلمة الصوريّ، انظر مثلاً الإسفرائيني، في: Richard Frank, «Al-Ustādh Abū Isḥāq,» in: *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire*, vol. 19 [1989], pp. 129-202, pp. 143sqq. شذرات ٣ ـ ٦؛ ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٣٢، ١ وما بعده وص ٢٩٢، ١٣ وما بعده (وفيه مثلاً «ما لا سبيل إلى معرفته إلّا بالنظر مثل الكلام في حَدَث العالم») وعموماً المصدر نفسه، ص ٣١، ٢٠ وما بعده، وفيه «النظر هو الفكر والتأمّل والاعتبار والمقايسة وردّ ما غاب عن الحسّ إلى ما وجد العلم به...» وانظر أيضاً: الباقلاني، التمهيد، § ١١.

ولذلك يتحدّث الأشعري مثلاً عن «الكلام في الجسم والعرض والحركة...» انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الحثّ على البحث، تحقيق ريتشارد فرانك، في: *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire*, vol. 18 [1988], 12.1 §، في معنى البحث النّظريّ في الأجسام المادّيّة والعلم الواقع بها... إلخ. انظر أيضاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٨٥.

ويورد البيهقي أيضاً عدداً من مرادفات معجميّة للنّظر، وهي متباينة (ومنها «التفكّر والاعتبار») تنطوي على الاستدلال. وهكذا فـ «علم النظر» عموماً مرادف لـ «علم الكلام» والـ «النظّار» مرادف لـ «أهل الكلام». انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق كمال يوسف الحوت (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٧٤. وكون النظر يؤخذ بوتيرة واحدة لا اختلاف فيها على أنّه الفكر النّظريّ المفضي إلى «العلم»، أي إلى نتيجة أو استنباط صُحّح بما لا يقبل الشكّ، واضح بما فيه الكفاية في الفحص المتكرّر لمسألة كيف يوجد العلم عقب النّظر. انظر مثلاً: عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار؛ فيصل بدر عون وسهير محمد مختار، مكتبة علم أصول الدين؛ ١ (الإسكندريّة: منشأة المعارف، ١٩٦٩)، ص ١١٢ وما بعدها وص ٦٢٤ وما بعدها، وكتاب الشامل في أصول الدين، تحقيق ريتشارد م. فرانك (طهران: [د. ن.]، ١٩٨١)، تحت العنوان: *K. al-Šāmil, Some Additionnal Fragments of the Text*، ص ١٠ وما بعدها و٨٥ وما بعدها و٩٤ وما بعدها.

وكون الكلام بحسب ما يقتضيه حدّه، يجب أن يكون مفهومياً من النّاحية الصوريّة (Formally Conceptual)، هو أمر مسلّم بصحّته. ولهذا السبب يقول الجويني (الكامل في اختصار الشامل، مخطوط Ahmet III، ١٣٢٢، ورقة ٩٨ظ) إنّ الكلام ينبغي أن يستعمل الاصطلاح ولا يمكنه أن يمضي في استعمال ألفاظ العوامّ. ويتحدّث أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق (القاهرة: [دار الأندلس]، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، ص ٥٥، س ٧، وص ٥٧، س ٥. عن اصطلاح النظّار بالقياس إلى المعجم المنطقيّ.

الكلام» بصفة ملائمة العبارة الإنكليزيّة the speculative science [العلم النّظريّ] أو the rational science [العلم العقلي]، وذلك بحسب الفرق الدّقيق الأوّلي الذي يدركه المرء من عبارة «النّظر» بما هي المرادف المحدّد لـ «كلام»[٦].

ومهما كان الأمر، فكثيراً ما يستعمل المتكلّمون، على ما يبدو، «علم الكلام» و«علم أصول الدّين» الواحد منهما بدل الآخر[٧]. وعلينا بالتّالي أن نسأل ما هو على وجه الدّقّة موضوع هذا العلم، وأن نفترض أنّ «علم الكلام» لم يكن في هذا الاستعمال ضرباً من اسم علم (وأنّ العبارتين تشملان المعاني نفسها أو تكاد)، فنسأل في أيّ معنى على وجه الدقّة كان علم أصول الدّين يسمّى «العلم النّظريّ» أو «العلم العقليّ».

ومع ذلك فحريّ بنا قبل المُضيّ قُدُماً أن نلاحظ وجود استعمال معجميّ آخر لـ «الكلام» (وأيضاً يستعمل هو و«النّظر» كلاهما بدلا من الآخر) استعمالا يرد في

---

(٦) لعلّ لفظ «speculative» تأمّلي (وقد يبدّل بـ theoretical نظريّ) مرادف أكثر ملاءمة، وذلك لوجود ضروب أخرى من الخطاب العقليّ غير الذي يعتبر أنّه ممثّل في الكلام (وكون المعنى الأصلي من النّاحية المعجميّة للفعل العادي «نظر، ينظر» هو (look at) و«أن يعتبر» وكذلك أيضاً، في السياق المخصوص، «يحدق» _ *θεωρεῖν* _ *speculari* _ فذلك بالأساس لا يعني مسألة ما هو بالنّسبة إلينا المرادف الإنكليزي الملائم لهذا اللّفظ في استعماله الصوريّ الذي نعني به. وقد يكون ذلك مهمّا من النّاحية الدلاليّة، وحتّى ذا مغزى من الناحية التاريخيّة، ولكنّه ليس مناسباً بصفة مباشرة). وهنا أيضاً، عندما نحاول أن نقدّم دلالة اللفظ الصوريّة، علينا أن نستحضر في أذهاننا الدلالات المباشرة والدلالات الحافّة التي قد توحي بها لفظة «speculative» (تأمّليّ) أو لفظة «rational» (عقليّ). وبالطريقة التي نستعمل بها هاتين الكلمتين في الاستعمال الشائع اليوم، فهما ليستا مرادفتين لـ *rationalis* (عقليّ) و*speculativus* (تأمّليّ) مثلما كانتا مستعملتين في العصور الوسطى. وفي الغالب تنعت كلمة «speculative» اليوم حكماً أو نتيجة أقيمت على شهادة ناقصة، وإلّا لم تُثبت بطريقة ملائمة، وكثيراً ما يكون الشأن كذلك أيضاً بالنسبة إلى theoretical (نظريّ). وبالمثل قد توحي لفظة «rational» (عقليّ) بدلالات حافّة لعقلانيّة من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أو لعقلانيّة الميول الوضعيّة. إلّا أنّنا نعنى هنا بنصوص العصر الوسيط، وبالتالي لعلّ لفظة «speculative» هي اللأكثر ملاءمة لترجمة «النظر» في هذه العبارة، إذا ما فهمنا هذه اللفظة بالمعنى الذي كان في *scientia speculativa* في الفلسفة وعلم اللاهوت الوسيطيّين. ومهما خالف كلّ من المتكلّمين والفلاسفة (falāsifa) الآخر في كثير من أقواله الأوّليّة ونتائجه، فقد اشترك الفريقان في تصوّر واحد لطبيعة العلم التأمّليّ (النّظريّ)، باعتباره علما يبدأ، شأنه شأن الرياضيّات، من أوّليّات ومبادئ يقينيّة على الإطلاق، ويتمشّى بطريقة استنباطيّة بحيث يحصل «العلم» (ἐπιστήμη) الحقيقيّ. ففي سياق هذا الإقرار علينا أن نفهم الأساس في شعور الغزالي أنّنا بالنظر نقدر على بلوغ علم بالحقائق الميتافيزيقيّة (الإلهيّة)، علم يعلو عن أن يشكّ فيها العقل بالقدر الذي تعلو به النتائج في علم التعاليم عن أن ينالها الشك.

(٧) والتّساوي في المعنى واضح بقدر كاف في حالات عديدة. وكان الأشعري قد أشار إلى ذلك مثلاً في: الأشعري، الحثّ على البحث، حيث إنّ النّظر في أصول الإسلام، النّظر الذي أنكره خصومه (§١ , ١٢) سُوّي في نهاية الأمر بينه وبين «العلم النّظريّ» بصفة صريحة (§٢ , ٣٣١). لاحظ أنّ «الدّين» عبارة ليس لها الإجمال نفسه الذي للعبارة الإنكليزيّة «religion»، وإنّما تدلّ بالأحرى على الدّين على وجه التحديد من حيث هو أمر مشترك وعموميّ، في كونه يتضمّن معتقدات وواجبات مفروضة من حيث المبدأ على كلّ مؤمن. ولاحظ أيضاً أنّ «علم الكلام» يمكن أن يكون مرادفا لـ «علم التوحيد» وفيه يدل «التوحيد» على الأمور الجوهريّة في الإيمان الإسلاميّ ككلّ.

النّصوص التي تعنينا هنا، ويجب تمييزه من النّاحية المعجميّة من الدّلالة التي ذكرناها آنفاً، وهو أنّ «الكلام» يستعمل أحياناً مرادفاً لـ «الجدل» أو «المناظرة» (فهو إذن disputation أو disputing)، بالمعنى الصوريّ للمناظرة (disputation) المدرسيّة (السكولائيّة) أو الأكاديميّة. وفي هذا المعنى، يُستعمل «الكلام» للمناظرة، وللمناظرة في مواضيع النّحو والشّرع أيضاً، وهما ليسا فنّين نظريّين، وينبغي لذلك أن نقرّ هذه الدّلالة باعتبارها متميّزة معجمياً من الدّلالة السّابقة التي تعرّفنا عليها آنفاً[8].

فالكلام، إذن، بما هو مناظرة جدليّة بين المدارس (وبين جلّ مؤلّفات المتكلّمين الجدليّة الخالصة إن لم نقل كلّها) يجب إقراره باعتباره ممارسة متميّزة من النّاحية الصوريّة من النّظر العقلي، وكانت تُميّز منه من حيث الموضوع[9].

ومن حيث إنّ «العلم النّظريّ» و«علم أصول الدّين في الإسلام» علم واحد، سيطالب هذا العلم بكونه ضرباً من الخطاب العقليّ والتصوّري تحكمه قواعد منطقيّة ويتعلّق بالعقائد الدّينيّة، وقد يبدو بذلك جديراً بأن يوصف بأنّه علم لاهوت عقليّ أو نظريّ (speculative theology). ومع ذلك لدينا هنا لفظ وهو «علم اللاهوت» الذي ليس له مرادف حقيقيّ في اللّغة العربيّة الإسلاميّة الكلاسّيكيّة، وبالتّالي يحتاج معناه وملاءمته إلى فحص. وعلينا بصفة خاصّة أن ننظر في المواضع التي تعتبر حقيقة موضوعات للكلام، وكيف تصوّر المتكلّمون العلاقة الموجودة بين علمهم ووجود معتقد دينيّ في المجموعة سابق على صياغته صياغة عقليّة، وكيف بحثوا في شتّى العناصر التي تحتوي عليها هذه الجملة من المذهب وعلى أيّة مستويات بحثوا في ذلك، وأن ننظر في طبيعة فنّهم كما تتجلّى في ممارستهم.

---

(8) وباختصار: إن كان «التأمّل» ≠ «الجدل»، فـ «الكلام1» (= «التأمّل») ≠ «الكلام2» (= «الجدل»)؛ وكذلك أيضاً «النّظر1» (= «التأمّل») ≠ «النّظر2» (= «الجدل»).

(9) في ما يتعلّق باستعمال «تكلّم، يتكلّم» مع الإحالة على مناظرة صوريّة من حيث هي، انظر مثلاً: أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرّواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٢٥٠، مذكور في: *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire* (*MIDEO*), vol. 18, p. 116.

وانظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ذيل طبقات الحنابلة (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج ١، ص ٩، ٤ (§ ٥) وص ١٣، ١١ وما بعدها (§ ٩). ولهذا تُميّز الطّريقة العلميّة عن الطريقة الجدليّة. انظر: ابن مانكديم، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الحميد عثمان (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٥)، ص ٣٠٧. ويروي ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٩٣، أنّ الأشعري قال في تمييزه «النّظر» وتفسيره بمعنى «الجدل» إنّ التّالي (أي ممارسة المناظرة الجدليّة) يستعمل للتّعليم ودحض الأقوال الباطلة. و«النّظر» بمعنى المناظرة مشترك تماماً للمدارس، والأكثر من ذلك هو مستعمَل حتّى من الحنابلة، وهم يقينا لم يكونوا من أنصار النّظر العقلّي أو علم اللاهوت العقليّ. انظر مثلاً: ابن حجر العسقلاني، ذيل طبقات الحنابلة، ١، ص ٩، ٢ و٦ وما بعدها، وص ١٣، ١١ وما بعدها.

- ٣ -

وتتّبع الملخّصات أو الخلاصات (summaries) في أصول الدّين ومختصراته الجامعة (compendia) عموماً التّخطيطَ الأساسيّ نفسه في ترتيب الأقوال والمباحث التي تنظر فيها[١٠].

1- العلم والنّظر.

1.2- الدليل على وجود الباري.

2.2- صفات الباري.

1.3- القضاء والقدر (تدبير الله للعالم وحكم أفعال العباد الوجوديّ)[١١].

2.3- النبوّة والأنبياء.

3.3- المسائل المتعلّقة بالوحي:

1.3.3- الحياة الآخرة.

2.3.3- الأسماء والأحكام، التّعديل والتّجوير، الإمامة... إلخ (أحكام الأشخاص ونظام المجتمع).

والآن يمكن النّظر إلى هذه المباحث، سواء من حيث مادّتها (material topics) أو من حيث ترتيبها والطّريقة التي تمّ بها تصوّرها ومعالجتها، من منظوريّات مختلفة، وصياغتها وترتيبها تبعا لذلك بطرق مختلفة عديدة. فيمكن أن يُعتبر البابان الأخيران (§§ 2 و3) على أنّهما يبحثان في التّوحيد ومصير الإنسان لا غير. و«التّوحيد» عبارة مزدوجة المعنى نوعاً ما. فهي في استعمالها الأصليّ والأوّلي «الإقرار أنّ الله واحد»، بمعنى أنّه أوحد: لا إله إلا الله. ويجعل الأشاعرة (بمن فيهم الغزالي، بطريقته الخاصّة) هذا يتّسع ليشمل القول إنّنا إذا ما توخّينا الدقّة قلنا إنّه لا شريك له في فعله. ويكتسي القول إنّ الله ليس موجوداً مركّباً أهمّيّة كبيرة، بما أنّه يتضمّن تنزيه الله وتعاليه، لكنّ

---

(١٠) تقع الفروق حيث تدرج شتّى الفصول التي تحت الأبواب أو المباحث الصغرى، وتقع كثيراً في ما يمكن إدراجه أو حذفه، وذلك بحسب طول الكتاب... الخ. أمّا الكتب المعتمدة الوجيزة التّلقينيّة، فهي تحذف عموماً الباب 1 من فهرسنا. لاحظ أيضاً أنّه تحت بعض الصياغات لا يعتبر البعض المباحث التّابعة للنظر في النبوّة من حيث هي، وهي التي تبحث في صفة محمّد وفي المسائل التي بذاتها تتوقّف مباشرة على الوحي النّبويّ، أصولاً بل فروعاً بما أنّها لا يمكن أن يستدلّ عليها عقلاً.

(١١) ويكون إذن القول بـ«خلق الأفعال» عند الأشاعرة وبنفيه عند المعتزلة.

التوحّد في الوجود والتفرّد بالقدرة هما على ما يبدو أهمّ المعاني الحافّة والغالبة لهذه الكلمة عندما يتحدّث الأشاعرة عن التّوحيد(١٢). أمّا المعتزلة فيأخذون المعاني الحافّة الثّانويّة أو الفرعيّة التي كانت لهذه العبارة في الأصل، هذه العبارة المشحونة عاطفياً عند المسلمين، وذلك قصد التّشديد على مذهبهم الذي يخصّهم في وحدة وجود الله الأنطولوجيّة. واعتباراً إلى أنّه في كلتا المدرستين ينظُر الجزءُ الأوّل من هذين الجزأين (2§) «من العلم النّظري» في الله، وينظر الثّاني (3§) في النّفس الإنسانيّة، فهما يوافقان الجزأين من «الفلسفة الأولى» مثلما تصوّرها الكندي على ما يبدو(١٣).

وإذا ما فحصنا من ناحية أخرى شكل البابيْن 2 و3 ومضمونَهما، مثلما يَرِدَان في خلاصات جامعة أطول من هذه، وهي على هذا الأساس تستبدل بمرادفات مصحّحة صوريّاً وتاريخيّاً المفرداتِ الدّينيّة الصّريحة التي تستعملها النّصوص عادة لتسمّي الأبواب والمباحث التي تناظرها، نرى أنّ طابع علم أصول الدّين يبقى شبيهاً بالميتافيزيقا (الإلهيّات)، ولكنّه مختلف نوعاً ما في هيكلته، وأكثر إحكاماً في تصوّره. وفي الخلاصات الجامعة التي هي أكثر طولاً يشمل الباب 1.2 فحصاً لأصناف الوجود والأقسام الأنطولوجيّة الأساسيّة في الموجودات بصفة عامّة، والقديم الواجب والمُحدث الممكن، ويحتوي على عرض مطوّل يتعلّق بوجود الأشياء التي تؤلّف العالم وقسمتها إلى ما منها يوجد في «ذاته» (*in se*)، وما منها يوجد في «الغير» (*in alio*)، وعرض لشتّى أقسام هذه الأخيرة وشروط وجودها، وعرض لما يكون هو نفسه ويكون غيره، وما يكون شبيهاً ومخالفاً، وعرض للأصل الأنطولوجيّ في إمكان ما هو ممكن وفي حدوث ما يحدث. فهو إذن يتمثّل بالأساس في فحص نظري لما يُعدّ وجوداً حقيقيّاً، وللأقسام الأساسيّة للموجودات الممكنة وخاصّياتها. ثمّ إنّ الباب 2.2 عبارة عن عرض لطبيعة الوجود القديم والواجب ولصفاته الذّاتيّة، وبالتّالي فإنّ جزأي الباب 2 ميتافيزيقيّان بالأساس. وهما يبحثان في ما هو أساسيّ على الإطلاق، في الوجود من حيث هو، وفي وجود مصدر الوجود كلّه، المصدر الواجب منذ القِدَم، وبذلك فهما يوافقان بالمشابهة، إن لم يكن بالمطابقة، وهما، بالأحرى، القسمان من أقسام العلم الإلهي اللّذان يثبتهما الفارابي وابن سينا. ثمّ إن الباب 3، وهو الذي يبحث في العناية

---

(١٢) في بعض الأعمال، وبصفة خاصّة حيث تؤخذ الرّؤية التأمّليّة للتّدبير الإلهي في الاعتبار، يصبح القول إنّه لا فاعل حقيقيّاً إلّا الله محلّ التّركيز والاعتناء، ويُرى أنّ المعرفة بالواحديّة والوحدة الأنطولوجيّة قد حصلت وأنّها أيسر.

(١٣) انظر: Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden : Brill, 1988), pp. 243-245.

والنبوّة والمآل الإنساني ونظام المجتمع الإنسانيّ المتعلّق بهذا المآل، يهمّ، إذن، العلاقة التي توجد بين الوجود الإنسانيّ وكماله وخيره من جهة، والعلّة الأولى من جهة أخرى. فهو ينظر، إذن، في المادّة التي يدرجها الفارابي في جزء منها تحت «القسم الثّالث من العلم الإلهيّ»، ويوافق بصفة معتبرة الجزءَ الأخير (أو الأجزاء الأخيرة) من العلم الإلهي، كما صاغه ابن سينا وعرضه(١٤). وعلى هذا وصف الغزالي الكلام بالعلم الإلهي بألفاظ دقيقة وصوريّة جدّاً(١٥).

ويمكن، إذن، أن يُعتبر الباب الأوّل من الخلاصات الجامعة الذي يبحث في العلم والنّظر، موافقاً، بصفة تقريبيّة على الأقلّ، لذلك القسم من العلم الإلهي الذي يُثبِت بحسب السنّة [الفلسفيّة] مبادئ النّظر العلمي، سواء بصفة عامّة أو بالنّسبة إلى العلوم الأخرى. وتستحقّ هذه الأبواب من نصوص الكلام اهتماماً أكثر جدّية وإحكاماً وشمولاً ممّا أولي إليها. إلا أنّ الشيء الأكثر أهمّيّة بالنّسبة إلى اهتمامنا الحاضر هو أنّه مهما كان شأن الأبواب التي تفتتح بها الكتب المعتمدة، فهي تُفصح دوماً بصفة منهجيّة ومنتظمة عن دعوى أنّ كلّ المباحث الميتافيزيقيّة التي تليها فلسفيّة (philosophical) بأجمعها. فهي تدّعي في خلاصة الأمر أنّ الأوّليّات والدّعاوى المستعملة تُصحّح كلّها على أسس عقليّة بصفة حصريّة، وهي تؤكّد أنّ هذه الأقوال ومقدّماتها التي صحّحت في المعتقد الدّيني كانت، بما هي كذلك، قد خُلّصت صوريّاً وبصفة منهجيّة من أيّ تصديق مسبق باعتباره أوّليّات معرفيّة(١٦). وباختصار، تدّعي أنّها فلسفيّة (philosophical) بالمعنى

---

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٩ وبصفة عامّة ص ٢٤٨ وما بعدها. لاحظ أيضاً أنّه على هذا الترتيب يتبع «العلم المدنيّ» عند الفارابي نظر العلم الإلهيّ في تدبير العالم من موجودات العالم السّماوي المفارقة والمجرّدة.

(١٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الاصول، ٢ ج (بولاق: المكتبة التجارية، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م])، ج ١، ص ٥ وما يليها. قد ينبغي علينا أن نلاحظ أنّ تصوّر الغزالي لطبيعة الكلام ولمكانته داخل العلوم الدّينيّة ودوره داخل الجماعة المسلمة لم يفهم أو أسيء فهمه بصفة مستمرّة، وذلك بسبب قراءات للنصوص ساذجة أو ناقصة. والموضوع أكثر تعقيداً من أن نتصدّى له هنا، وينبغي أن يكون موضوع دراسة منفصلة.

(١٦) انظر مثلاً رواية ابن فورك لتصوّر الأشعري للنّظر والاستدلال في: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٥٠، ٤ وما يليها، وهو أنّه نظر مخصوص، بمعنى أنّ حال البالغ العاقل يكون على نحو، «وذلك أن لا يسبق إلى اعتقاد مذهب دون مذهب بتقليد، وأن لا يميل إلى قول دون قول لِما يكون فيه من راحة نفسٍ وثِقَلٍ في الآخر، وأن لا يكون فيه ميل إلى بعضها لأجل ما يكون فيه من رياسة وعزّ من جهة الدّنيا، أو لأجل أنّ ذلك مذهب آبائه وأهل بلده... بل (١) يقف عند نفسه في جميع ذلك وقوف المتبحّث المستبصر المسترشد و(٢) تكون الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادّة متكافئة عنده متساوية في الحقّ والباطل ليبتدئ فكرة وتأمّلاً في كلّ واحد ممّا ينظر فيه... فإنّه إذا خلت أحواله وعريت خواطره من هذه الصوادّ المانعة والعوائق الدافعة الحائلة بين النّاظر وبين العلم بما ينظر فيه وقع له العلم حينئذ بمنظوره لا محالة على الوجه الذي يطلبه». عن موقف الغزالي، انظر مقالنا: «Al-Ghazālī on *Taqlīd*,» في: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1984), vol. 7 (1991/1992), pp. 207-252.

الأدقّ، أي أنّها علم نظريّ، وهذا العلم النّظريّ هو أساسي ومفهومي من الناحية الصوريّة (formally conceptual) ونقدي وعقلي بصفة حصريّة في أسسه، وثابت بالحجّة في نتائجه[١٧].

ـ ٤ ـ

وإذا ما قُبلت هذه الدّعوى في القيمة المعلنة والظّاهرة، سيكون الشّأن بالنّسبة إلى علم الكلام هو أنّه لا يستند إلى أوّليّة أو أمر مسلّم به مسبقاً تمّ قبوله والتصديق به وإقراره باعتماد الإيمان الدّيني وحده، وبالتّالي سيكون هو «العلم العقلي» في واقع الأمر، ومهما كان الأمر الذي يدلّ الاسم عليه ضمنيّاً على ما يبدو، فقد ينبغي أن لا يصنّف «علم أصول الدّين» في الإسلام باعتباره علم لاهوت[١٨]. إنّما هو فلسفي (philosophical): هو فلسفة (philosophy) أو ضرب من الفلسفة أو جزء من الفلسفة. بيد أنّ هذا يبدو للوهلة الأولى أمراً مشكوكاً فيه، وهذا أقلّ ما يُقال فيه. والأمر اليقينيّ هو أنّه لم يكن للكلام أبداً الكلّيّةُ التي اعتادت الفلسفة (philosophy) في العُرف أن تدّعيها لنفسها، ولم يطمح أبدا إلى ذلك.

ومع ذلك، يتّضح من مؤلّفات مثل مجرّد ابن فورك أو تذكرة ابن متّويْه أو مسائل أبي رشيد النّيسابوري أنّ المتكلّمين عالجوا مجموعة واسعة ومتنوّعة من المسائل الفلسفيّة (philosophical) وكثيراً ما فعلوا ذلك بنظر أبعد بكثير ممّا يُعترف به عموماً. وبالقياس إلى الأمور التي تتطلب دراسة جدّيّة في سبيل فهمنا للكلام، قد يكون من المناسب أن نلاحظ هنا أنّه رغم كون الكلام الكلاسيكيّ لم يُورد لنفسه نظريّة في

---

(١٧) ما يراه المرء هنا هو مجموعة المشكلات الأساسيّة التي تميّز العلم الإلهيّ من حيث هو. وإنّه من المهمّ غياب الأقوال والتّحليلات والنّتائج التي كانت تنتمي إلى التقليد الذي تمّ قبوله، رغم أنّ المباحث تقليديّة والأكثر من ذلك هو أنّها منظّمة وفق التّرتيب الذي كان معهوداً في التّقليد الهلّينستي. وكأنّ الكلام سعى إلى إيجاد بداية جديدة رافضاً الآراء المنطقيّة والطّبيعيّة والنفسيّة والكونيّة والإلهيّة في الأرسطيّة التي أضفيت عليها الأفلاطونيّة المحدثة، والتي كانت الموروث الفلسفيّ المشترك في ذلك العصر. إنّ الإجراءات التّحليليّة التي للكلام الكلاسيكيّ متينة فلسفيّاً. وبعض الأقوال والنّتائج ساذجة بالأساس، إلا أنّ البعض الآخر يظهر رؤية فلسفيّة أو لاهوتيّة حقيقيّة وعميقة أحياناً.

(١٨) لا ينبغي ذلك، أي إذا ما قبل المرء هذه الدعوى واتّبع تعريف جوزيف بوشنسكي في كتابه منطق الدّين، انظر: Joseph Bochenski, *The Logic of Religion* (New York: New York University Press, 1965), p. 14.
وهو أنّ علم اللاهوت «بحث يكون فيه قول واحد على الأقلّ مقبولاً، إلى جانب الأوّليّات الأخرى، وهو ينتمي إلى عقيدة ما ولا يقرّ به أشخاص غير المؤمنين بدين معيّن». إنّ التمييز بين الفلسفة وعلم اللاهوت أساسيّ وينبغي الإبقاء عليه. لاحظ أنّ هذا التّمييز، مثل الذي هنا، لا يستند إلى دعوى أو حكم في ما يتعلّق بقيمة الإيمان الدّينيّ المعرفيّة. وإنّما يؤسّس فقط على الاعتراف بأنّ التّجربة واللّغة الدّينيّتيْن متميّزتان من التجربة واللّغة العاديتيْن.

المنطق وفي قواعده صيغت صياغة صوريّة، فقد فحص المتكلّمون بقدر من التّفصيل عدداً من المشكلات المتعلّقة بمنطق القضايا الذي يعتمدونه، سواء في ما يتعلّق بالألفاظ (terms) أو في ما يتعلّق بتطبيق القواعد. ويبدو على وجه الخصوص أنّهم كانوا على وعي بالمسائل التي وجب أن تُطرح في ما يهمّ التّسمية وتحديد الأجناس في سياق أنطولوجيّتهم[١٩] ومذهبهم الاسمي (nominalism) الجذري، وقد يبدو من المحتمل حقّا أنّ منطق القضايا لأصحاب الرّواق، الذي استعمله المتكلّمون، كان ملائماً لحاجاتهم أفضل ممّا كان من الممكن للمنطق الأرسطي أن يلائمها[٢٠].

ويُلاحَظ أيضاً أنّ صنف التّحليل الذي استعمله المتكلّمون في العصر الكلاسيكي يقتضي من المرء أن يكون على بصيرة بالتزاماته الأنطولوجيّة، وأنّ عدداً من المشكلات التي تهمّهم من هذا الاعتبار يشاركهم فيها أولئك الذين عرفوا بأصحاب المذهب الاسميّ في العصور الوسيطة اللاتينيّة.

يرى المعتزلة وأغلب الأشعريّة أنّ النّظر والاستدلال يتقدّمان على الإيمان بما هما أساس له وشرط فيه. وإن لم يُفرض على كلّ مؤمن فرضَ عيْن أن يُنجز بنفسه برهنة عقليّة على عقائد إيمانه، برهنة صيغت بصفة صوريّة، تُعتبر هذه البرهنة ممكنة نظريّاً، وقد وضعها «أهل التّحقيق» على ذمّة المجموعة. وينظر هنا إلى صحّة التّصديق الدّيني لدى المسلم باعتبارها تقوم على أساس من الاستنباط العقلي بحيث إنّه إن آل الأمر في النّهاية إلى بطلان البرهنة، فقد ثبت أنّ تصديقه تخمينيّ ليس إلا. وهو ما جعل من المهمّ جدّا أن يصحّح المتكلّمون البرهنة ويبلغوا بها كمالها. إنّ الرّأي الذي يذهب إلى أنه يوجد علم للإيمان من نمط يختلف عن أيّ نمط من أنماط العلم، وله برهانه ويقينه المخصوصان، هو رأي غريب عن الكلام السنّي. وهذا هو ما يجعل كثيراً من مختصرات الكلام الجامعة تبدو وكأنّها تآليف دفاعيّة. وكلّ اعتراض أو رأي مضادّ يمكن تصوّرهما يقدر أهلُ التّحقيق نظريّاً على إبطاله، وكلّ اعتراض جدّيّ كان قد اعترض به قد تمّ دَحْضه بالفعل. ولذلك كثيراً ما يجد المرء في الكتب المعتمدة التي هي أطول من المختصرات الجامعة، مثل المغني لعبد الجبّار والشّامل للجويني[٢١]، عدداً يبدو غير متناه من الأدلّة التي تضيف اليسير إلى فهم الأقوال الأصليّة، وكان القصد منها البرهنة عليها، بما أنّه

---

(١٩) أي إدراكهم أيّ الموجودات هي أساسيّة وأيّ الأشياء هي بالأساس مؤلّفات من أجزاء أوّليّة.

(٢٠) ومع الوقت أدركتُ عموماً الحاجة إلى هذا العلم، وكان التّقليد الأرسطيّ بدأ يغلب بسرعة في بعض الأوساط التي كانت تستعمل الكلام الكلاسّيكي.

(٢١) هذه الكتب ظهرت في ما بعد، ولكنّ الأمر نفسه واضح في مقطع طويل في الباب المتعلّق بالنبوّة في كتاب الهداية للباقلاّني المحفوظ في مخطوطات الأزهر، التّوحيد، الرقم (٢١) ٢٤٢.

يجب أن تبيّن صحّة كلّ لفظ (term) من كلّ مقدّمة، وبالتّالي صحّة كلّ مقدّمة في مقابل سلسلة ارتداديّة من الاعتراضات والأدلّة المضادّة إلى أن يُدرك الأساس الذي قامت عليه القضايا التي كانت قد تمّت البرهنة عليها أو تمّ إثباتها بطريقة أخرى. وتنحو تلك الأدلّة من طبيعتها ذاتها إلى أن تصدر بتوسّط أسئلة متنوّعة وأسئلة متفرّعة عنها، وهي من النّاحية الماديّة تبعد أكثر فأكثر أحياناً من الأقوال التي قُصد إثباتها، ونميل نتيجة لذلك إلى أن لا نقرأ العناصر التابعة لهذه الحجج بانتباه ونستنفدها كلّها بصفة منهجيّة كما هي بالقياس إلى سياقها، وإنّما نقرأها مستبقين ما يمكن أن تُنيره من الأقوال الأوّليّة أو من مسألة أخرى نريد مزيداً من المعرفة بها[٢٢].

إلا أنّه قد يكون من المهمّ جدّا أن نحلّل سلسلة من هذه الحجج الأطول من غيرها تحليلاً مفصّلاً، ويكون ذلك مهمّاً بالقياس إلى التّفكير والاستدلال، وإلى الإجراءات المنطقيّة في الكلام الكلاسّيكيّ وإدراك المتكلّمين لموضع الصّعوبات... إلخ. وهم يثقون ثقة لا حدّ لها في قدرة المنطق على أن يضمن صحّة النتائج الاستدلاليّة إذا ما استوفيت الشّروط الصّوريّة كلّها واتّبعت القواعد جميعها، وهي تناظر ثقة الفلاسفة (falāsifa) في المنطق. وهو ما يذكّر بتأكيد الفارابي وابن سينا أهمّيّة القياس، وامتلاك كلّ الحدود الوسطى، والمثال على ذلك تصريح ابن سينا بوجود «ثمانمئة دقيقة»[٢٣] يُتوصّل بها إلى تحقيق الكلام في أركان العالم الجسمانيّ الأولى، الأرضيّ منه والسّماويّ. وفي حالة كما في الأخرى تجد هذه الثّقة في قدرة العلم النّظريّ جذورَها في يقين ساذج، وهو أنّ كلّ مبادئها ومقدّماتها على تنوّعها تمّ فحصها بالتّمام، وأنّ صحّتها وصدقها

(٢٢) حريّ بنا أن نلاحظ أنّ سبباً وجيهاً، من أجله ترتدّ بعض الأدلّة على الأقوال في كبريات الخلاصات الجامعة ارتداداً عبر عدد كبير من الأقوال التّابعة والمتفرّعة، وذلك قصد البرهنة على عنصر من عناصر القياس الأوّلي، هو أنّ الكلام الكلاسّيكي، خلافاً لعلوم اللاهوت في العصور الوسطى المسيحيّة، ليس له تقليد أو سنّة من الصناعات الفلسفيّة (العلم الطبيعيّ والعلم الإلهي الفلسفيّ الخالص... إلخ) متداولة باعتبارها الخلفيّة العلميّة المقبولة من الجميع والتي يُحتكم إليها. ومن ناحية أخرى، فكثيراً ما لا يستدلّ المتكلّمون على القضايا والألفاظ (terms) التي يرون أنّها ينبغي إثباتها، إلّا في أقسام فرعيّة للأقوال التي هي خارجيّة بالأساس في علاقة بعناصر منها لعلّ العادة جرت بأن يكون فيها نظر.

(٢٣) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م])، «رسالة في الأجرام العلويّة»، ص ٤٨، (وترتفع الأعداد بصفة أسّيّة (exponentially) عندما يصل عقب ذلك إلى الحديث عن الموجودات الحيّة (الأجسام الحيوانيّة))؛ انظر أيضاً: *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, edited by William E. Gohlman, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1974), pp. 26 sqq. وانظر Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 26 sqq. حيث تقترح تصحيحات للنصّ العربيّ لهذا الفصل من الترجمة الذّاتيّة.

تمّ إثباتهما بما لا يتطرّق إليه شكّ، وبالتالي تكون النّتائج صادقة ضرورة، لأنّ القوانين المنطقيّة اتّبعت بصرامة.

وفي كلّ حال، فالإيمان لدى المذهب الأشعريّ الكلاسّيكي، شأنه في ذلك شأن المذهب المعتزلي، هو التّصديق بما قاله الرّسول، وأنّه إذا ما أريد أن يكون هذا التصديق صحيحاً، فينبغي أن يؤسّس، مبدئيّاً على الأقلّ، على استنباط عقليّ سليم. واعتبرت كلّ الآراء الأوّليّة قابلة للبرهنة العقليّة على أساس أقوال ومبادئ يقبلها الجميع. وقد ذهب عدد من شيوخ الأشاعرة إلى أنّه يوجد أفراد «مؤمنون حقّاً» قد لا يستند تصديقهم الصحيح بحقائق الوحي النّبوي إلى الاستدلال العقليّ، ومع ذلك قالوا كلّهم إنّ إيمان أهل التّحقيق من المتكلّمين يتأسّس على ذلك. وإذن، فحسب ما يفهمه بعض الشّيوخ يحدث أن يقتضي طبع الأشياء المخصوص أن لا يواجه المؤمن الجوانب غير التصوّريّة لما هو موحى به ولا يُدعى إلى تجاوز فهمه العقليّ الخالص إلا بعد أن يستكمل التّصديق العقليّ بحقيقة الوحي النّبوي وفهمها فهما تصوّريّاً. وهذا يَظهر بأنّه العكس المباشر للتصوّر المسيحيّ لفكرة علم اللاهوت، الذي يرى أنّ المرء يبدأ في ظلمات الإيمان بحثا عن فهم أو توضيح عقليّين داخل الحدود التي ترسمها طبيعة الموضوع[٢٤].

ـ ٥ ـ

إلا أن المتكلّمين لا يميّزون علم اللاهوت من الفلسفة (philosophy)، مثلما فعل المسيحيّون، كما لم يميّز الفلاسفة (falāsifa) بينهما. ويمكن أن يكون لتصوّر الميتافيزيقا (العلم الإلهيّ) والفلسفة الأولى في الحلقات التي كانت الخلفيّة التي استندت إليها سنّة الكندي [الفلسفيّة] دخلٌ في عدم إجراء هذا التّمييز. وقد يقتضي ذلك تفحّصاً، ولكنّه لا يهمّ بصفة مباشرة الأمور التي نعنى بها الآن. وما نحتاج إلى ملاحظته هو أنّ المتكلّمين تصوّروا فنّهم المخصوص على أنّه ميتافيزيقا عقليّة مستقلّة ونقديّة، وذاك هو السبب في أنّهم لم يوجدوا تمييزاً صوريّاً بين علم اللاهوت والفلسفة (philosophy)، واعتبروا بالتّالي أن العلم الطبيعيّ وعلم ما بعد الطّبيعة عند الفلاسفة (falāsifa)

(٢٤) ويظهر هذا الترتيب المعكوس للأمور أكثر عند أولئك المتكلّمين الذين ذهبوا إلى أنّ الوحي لا يمكن أن يصاغ كلّه عقليّاً، ويبرز للعيان بصفة خاصّة عندما يرى المرء أنّه في الممارسة وفي المبدأ على حدّ سواء، لا يعارض كلّ من علم لاهوت المدارس النّسقيّ والمنهجيّ وعلم اللاهوت الصّوفيّ الآخر، كما يفترض كثيراً، وإنّما يكون الثّاني مكمّلاً للأول.

لا يمثّلان ضرباً من الخطاب العقليّ مختلفاً عن خطاب علمهم الذي يخصّهم[٢٥]، وإنّما نظروا إليهما على أنّهما مجرّد عرض تصوّريّ من الناحية العقليّة وصياغة لنظريّات تنتمي إلى سنّة تاريخيّة أو فرقة تاريخيّة واحدة من بين عُدّة كاملة من سُنن أو «فرَق» تاريخيّة موجودة[٢٦]. وكما ادّعت الفلسفة (philosophy) كثيراً أنّها القاضي والحَكم في

(٢٥) يوجد هنا مشكل اصطلاحي تجدر الإشارة إليه. رأى المتكلّمون بالفعل أنّهم فلاسفة (philosophers) بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، وذلك نظراً إلى تصوّرهم لطبيعة علمهم التأمّليّ الخاصّ بهم. إلا أنّهم لم يذكروا أنفسهم باعتبارهم فلاسفة (falāsifa) ولم يذكروا علمهم باعتباره فلسفة (falsafa)، وذلك لأنّهم هم ومن كان يروق لهم أن يسمّوا أنفسهم فلاسفة (falāsifa) فهموا هذه الكلمة بكيفيّة معيّنة، لم تعن «الفلسفةُ» (falsafa) الفلسفةَ (philosophy) أو العلمَ النّظريّ بمجرّدها من حيث هي، وإنّما دلّت على الأرسطيّة التي غلبت عليها الصياغة الأفلاطونيّة المُحدثة (بما فيها جوهرها المؤلّف من تعاليم طبيعيّة ونفسيّة وكونيّة وميتافيزيقيّة) التي كانت التقليد المقبول ومذهب الفلاسفة (falāsifa). وسعياً منّا إلى تجنّب ازدواج المعنى في المعجم، اخترنا هنا أن نستعمل «فلسفة» (falsafa) للدلالة على هذا التقليد و«فلسفة» (philosophy) للدلالة على الفلسفة من حيث هي في المعنى المعتاد في وقتنا الحاضر.

(٢٦) وقد قبل الفلاسفة (falāsifa) من جهتهم علم الكلام نوعاً ما، باعتباره ضرباً من الخطاب مُبايناً لغيره وباعتباره علم لاهوت (theology)، وذلك بالقدر الذي تتفرّع بعض أقواله الأساسيّة عن العقيدة الإسلاميّة الشائعة. إلّا أنّنا إن قلنا إنّهم اعترفوا به من حيث هو صنف أو ضرب من الخطاب الدّينيّ على وجه الخصوص، فعلينا حينئذٍ أن نفحص، وأن نوضّح ماذا نعني بالضبط بـ«الدينيّ» هنا. هل أنّ ما نفهمه صوريّاً من لفظ «دينيّ» في هذا السياق والسياقات المماثلة هو حقّاً نفس ما قصده الفلاسفة (falāsifa) وعبّروا عنه عندما قالوا إنّ صناعة الكلام تنتمي إلى الملّة؟ ولأنّهم يثبتون للوحي النبويّ مصدراً ما فوق دنيويّ في عقل مفارق ويثبّتون الوحي النبويّ الحقيقيّ، مهما كانت مع ذلك النبوّات المخصوصة كاملة أو ناقصة، باعتباره يقدّم حقائق ميتافيزيقيّة [إلهيّة] وفق جهة معيّنة، وباعتباره يمتلك الصحّة نفسها التي لهذه الجهة بصفة مخصوصة، فإنّهم لم يروا فيه ظاهرة تنتمي دعاويه في مصدره الإلهيّ بصفة مخصوصة إلى مجال دينيّ تجربةً ولغةً وإيماناً يُباين المجال الكلّيّ للتجربة العادية واللّغة الدنيويّة، وبالتالي فإنّ صياغته صياغة عقليّة تنتمي على الحقيقة إلى الخطاب اللاهوتيّ أكثر من أنها تنتمي إلى الخطاب الفلسفيّ بالمعنى المعاصر الذي نحمل عليه هذه الألفاظ. وإنّه لهذا السّبب، ولهذا السبب دون غيره من الأسباب، قد يكون في وسع الفلسفة (falsafa) من دون أن تخرج عن تناسقها أن تطالب بأن تكون حَكَماً ومعياراً في تصحيح دعاوى قول الحقيقة في الخطاب الدينيّ (speech)، وأن تضمن صحّة الخطاب الدينيّ السليم من حيث هو. ويقترن الكلام في نظر الفلاسفة (falāsifa) بالدين بصفة مخصوصة، إذ وظيفته الحقيقيّة هي نوع مخصوص من بيان وإثبات عقليّين لنصوص الوحي التي تصدّق بها الجماعة وتعتمدها. ومع ذلك فالكلام من حيث هو ضرب من الخطاب العقلي لا يباين بصفة أساسيّة الخطاب الفلسفيّ (أي إلهيّات الفلسفة falsafa) لمجرّد كونه بطريقة ما ملزماً بلغة الوحي الرّمزيّة؛ فهو مباين بصفة أساسيّة لعلم الإلهيّات لأنّ صياغته للوحي صياغة عقليّة يبلغ مستوى الجدل لا غير ولا يتعدّاه ولا يحصل على العلم البرهانيّ الذي للفلسفة (philosophy). إنّ التمييز الذي نجريه بين القول الدينيّ والقول الدنيويّ (profane) لم يتمّ تبيينه، هذا لا غير. ولا يدّعي الكلام أنّ مجالاً من مجالات الوجود في القول الدينيّ أو بعداً من أبعاده، من حيث هو، ليس في متناول المعقوليّة الدنيويّة، ولا يظهر بصفة رمزيّة، ولا الفلاسفة (falāsifa) نظروا إليه على أنّ له هذا الادعاء. وبالتالي فإنّ التعلّق بالملّة بمعنى الانتماء إليها على الحقيقة، ليس تعلّقاً بمجال الدين بالمعنى الذي نتصوّره عادة اليوم. وإذن، عندما ميّز الفلاسفة (falāsifa) الفلسفة (falsafa) من الكلام، لم يميّزوا الفلسفة (philosophy) من علم اللاهوت، وفي كلّ الأحوال لم يميّزوا بالطريقة نفسها التي نتبعها عادة عندما نجري بينهما تمييزاً صوريّاً. وبالجملة، فإن تمكّن الفلاسفة (falāsifa) بطريقتهم المخصوصة من أن يفردوا الدين غرضاً للنظر متميّزاً ـ وقد كان هذا إنجازاً عظيماً ـ فيبقى أنّهم لم يتصوّروا الدين مثلما نتصوّره نحن باعتباره يمثّل (أو على الأقلّ يدّعي أنّه يمثّل) مجالاً من التجربة ومن القول يباين بكليته مجال التجربة العادية والعلمانيّة والقول الدنيويّ. بخصوص هذا الموضوع، انظر مثلاً: James Daniel Collins,
= *The Emergence of the Philosophy of Religion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), pp. 357

المشروعيّة وفي القيم العقليّة في ضروب الخطاب كلّها، العلميّ منه والشّعري وشتّى أشكال القول الدّيني على حدّ سواء، ادّعى كذلك الكلام على طريقته أنّه الحَكَم، ليس فقط في قيمة كلّ خطاب دينيّ، بل وفي قيمة كلّ خطاب نظريّ أيضاً، بما فيه خطاب الفلسفة (falsafa).

وإذا ما اعتبرنا الكلام فلسفة (philosophy)، وذلك تبعاً لتصوّر شيوخه وممارسيه، فينبغي، مهما كان الحال، أن يفهم على أنّه «فلسفة إسلاميّة»، وذلك نوعاً ما تبَعاً للكيفيّة التي تصوّر بها غلسون (Gilson) «الفلسفة المسيحيّة». ولا يجوّز المتكلّمون أن يختلف أيّ بحث عقلي في ما تشهد به الظّواهر (ما هو معطى في الشّاهد)، بحث صارم وخالص من الميول والأهواء وكامل لا يشوبه خلل، أن يختلف اختلافاً ذا شأن عن بحثهم هم، أو أن يفضي تبعاً لذلك إلى نتائج تختلف بصفة جوهريّة عن تلك التي استخرجوها[٢٧]. إلا أنّ ذلك يكون بحسب تعريف بوشنسكي (Bochenski) الذي ذكرناه سابقاً علمَ لاهوت بالمعنى الصوري؛ تُقبل بعض الأقوال التي تنتمي إلى العقيدة الإسلاميّة[٢٨]، وما عدا ذلك يُفحص عددٌ من مسائل لاهوتيّة من النّاحية الصوريّة (أي المسائل والمشكلات التي تتفرّع بصفة حصريّة عن معطيات الوحي النّبوي من حيث هو، وعن مضمونه أو التي تتركّز على هذه المعلومات وهذا المضمون) في كلا البابين

= sqq، ومواضع أخرى، و Kenneth Schmitz, «Philosophy of Religion and the Redefinition of Philosophy,» *Man and World*, vol. 3 (1970), pp. 54-81.

كما لم يتصوّروا إمكانيّة أن يكون علم اللاهوت علماً نظريّاً فريداً في نوعه لا يدخل تحت الأنواع المعروفة. وبالقياس إلى هذه المسألة أيضاً ينبغي للمرء أن يستحضر في ذهنه المسافة التاريخيّة التي تفصل عالم الفلاسفة (falāsifa) والمتكلّمين من عالمنا اليوم، وفيه يُشكّ في صحّة إمكان وجود علم (ἐπιστήμη، علم عقليّ) غير الرياضيّات، على حدّ ما تصوّره الفلاسفة (philosophers) وعلماء اللاهوت في العصور الوسطى. انظر في خصوص علاقة علم اللاهوت بالفلسفة (philosophy) مثلاً: Bernhard Welte, «Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft,» in: Bernhard Welte, *Auf der Spur des Ewigen: Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie* (Freiburg: Herder, 1965), pp. 351-365, and Peter Hünermann, «Ort und Wesen Theologischen Denkens,» in: Bernhard Caspar, Klaus Hemmerle and Peter Hünermann, *Theologie als Wissenschaft - Methodische Zugänge - Quaestiones Disputatae* (Freiburg: Herder, 1970), pp. 73-123.

(٢٧) انظر مثلاً مقولة ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٥٠، التي استشهدنا بها في الهامش ١٦ السابق. ولذلك كثيراً ما يتحدّث القشيري عن استعمال العقل استعمالاً محقّاً وصحيحاً، انظر مثلاً: عبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه إبراهيم بسيوني؛ صدّر له حسن عباس زكي، تراثنا، ٥ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٩ ـ ١٩٧١)، ج ١، ص ١٧٠، ٣ ـ ١٠، ومواضع أخرى عديدة. ويصحّ ذلك على الغزالي أيضاً؛ انظر: «Al-Ghazālī on *Taqlīd*,» Footnote 76.

(٢٨) يفصح غلسون (Gilson)، مثل الأشعري والغزالي، عن تبعيّة الفلسفة (philosophy) تبعيّة نهائية للعقيدة الدّينيّة، حيث إنّ «فلسفته المسيحيّة» لاهوت حقيقة؛ انظر: John F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984), p. 1 sqq. =

2 و3 من الأجزاء الأساسيّة، سواء من أمّهات الخلاصات الجامعة مثلما لاحظنا سابقاً أو من الكرّاسات المخصّصة لمسألة من المسائل. ونحتاج بالتالي إلى أن نعتبر الكلام أقرب إلى علم اللاهوت. وينبغي، والحال تلك، أن نراه لا بحسب ما كان يدّعيه هو، أو بحسب ما كان المتكلّمون يروْن أنّهم كانوا يتعاطون، ولكن بحسب ما هو في نفسه في حقيقة الأمر. إنّ الدعاوى مهمّة، وعلى المرء أن يعتمدها من بادئ الأمر، ذلك أنّه، وكيفما كانت المظاهر، قد لا يقبل منذ البداية أنّ شخصاً لا يعني حقّا ما يقول إنّه يعنيه، أو أنّه ليس يفعل حقّاً ما يقول إنّه يفعله. وهذا ما يقتضيه أيضاً الاهتمام بالنّصوص ذاتها من حيث طابعها التّاريخيّ ووجودها الفعليّ. وليست هذه الدّعاوى مهمّة فقط بالنّسبة إلى فهمنا للكيفيّة التي تصوّر الكلام بها نفسه، وإنّما أيضاً في فهمنا للكيفيّة التي رأى بها علاقته بغيره والسّبب في ذلك. كما لا نريد أن نقول إنّه لا يوجد في الكلام عناصر فلسفيّة بالمعنى المخصوص، وإنّما نقول إنّ قصديّة هذا الفنّ هي بالأساس قصديّة علم

= وعن تصوّر مدقّق ومتنوّع لما عسى أن يكون فلسفة مسيحيّة، انظر مثلاً مقال ميتز في: Johann Baptist Metz, «Christliche Philosophie,» *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. 2, pp. 1141-1147, and Welte, «Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft,» pp. 362 sqq.

وكثيراً ما يُذكر الكلام على أنّه «علم لاهوت جدليّ»، بالرغم من أنّ المعنى الذي يقصده أولئك الذين يستعملون هذه العبارة غير واضح دوماً. (ومن البيّن أنّهم لا يقصدون إلحاقه بما يسمّى علم اللاهوت الجدليّ في القرن التاسع عشر). وقد يبدو من الأرجح أنّ هذا الاستعمال كان مأتاه الأصليّ من عند الفلاسفة (falāsifa) في وصفهم الكلام وتصنيفهم إيّاه باعتباره فنّاً أو علماً، وقد يبدو أنّه لقي ضرباً من شهادة تدعّمه في الاتّفاق الذي بمقتضاه، مثلما هو الشأن في الغرب اللاتينيّ، تمدّ بنية المناظرة السكولائيّة بالشكل الأدبيّ الذي تُعرض فيه عادة الآراء والبرهنة في الخلاصات الجامعة. إلا أن شهادة الشكل الأدبيّ ثانويّة بالأساس، وتبقى من حيث المادّة عديمة المغزى بما هي كذلك بالنّسبة إلى المسألة الأساسيّة، وهي طبيعة الكلام، إلا إذا ما أثبتت صحّتها باعتبارات أقوى حجّة. وما يباين ذلك هو أنّ إقرار الفارابي، الذي اتّبعه الفلاسفة (falāsifa) اللاحقون، وهو أنّ الكلام جدليّ، مهما كان ذلك خدمة لنفسه، له أساس نظريّ مقنع. فقد ذهبوا إلى أنّ الفلسفة (falsafa) «علم برهانيّ»، أي علم يبدأ ممّا يعتبرونه مبادئ وأوّليّات تمّ إثباتها بما لا يقبل الشكّ قصد استنباط نتائج صُحّحت بالبرهان. ومن ناحية أخرى يبدأ الكلام من أقوال مفترضة وأوّليّات (وهي عقائد الناس العاديين، يعني أولئك الذين ليس لهم المواهب العقليّة المطلوبة لإدراك الحقائق العلميّة في الفلسفة falsafa) ويشرع بالتّالي في استدلال جدليّ ليبيّن عقائد المجتمع الدينيّة المخوّلة للجمهور، ولينصرها عند أولئك الذين ستؤلّف تلك العقائد معرفتهم للعالم وفهمهم إيّاه. وبهذا المعيار يكون كلّ علم لاهوت نسقيّ جدليّاً بالأساس، مهما كان شكله، حتّى إن كان «فلسفيّاً» (أي نصّاً «أرسطيّا» دقيقا وواضحاً) في مضمونه وفي إجراءاته. وعندما نولي اعتبارنا لمغزى هذا الرأي ودلالته التاريخيّين يجب أن نستحضر في أذهاننا أموراً عديدة، ومنها أنّ «العلم البرهانيّ» الذي هو الفلسفة (falsafa) على حدّ ما تصوّره الفلاسفة (falāsifa) يحتوي على جملة معترف بها من مذهب معتمد ومصدّق به، تتضمّن المبادئ والأوّليّات، كما تتضمّن عقائد ميتافيزيقيّة وكسمولوجيّة [كونيّة]. وإذن مثّل الكلام في السياق التاريخيّ جملة منافسة من مذهب مصاغ ومرتّب بصفة تصوّريّة يدّعي التأسيس العلميّ للبرهنة العقليّة وتأييد الوحي الإلهيّ زيادة على ذلك. وإضافة إلى كونه من الناحية النظريّة متّسقاً ومُرضياً على حدّ سواء، فالقول إنّ الكلام جدليّ بالأساس كان ملائماً في كونه سمح للفلاسفة (falāsifa) بأن يصدّقوا بحقيقة الوحي من حيث هو، منكرين في الوقت نفسه دعاوى الكلام المعرفيّة، ومن دون أن يعيدوا النّظر لا في منطلقات أدلّتهم التي تخصّهم ولا في نتائجهم المذهبيّة.

لاهوت. إنّ وظيفة الكلام الأوّليّة ـ وغايته وفعله ـ هي أن يضفي صبغة عقليّة على أركان العقائد لدى المسلمين إلى حدّ ما هي معطاة في القرآن وفي السّنّة، وحاضرة في الطّريقة التي يقرأهما بها مؤمنون سنّيون ويفهمونهما. وما هو مطلوب هو أن تُصاغ هذه العقائد صياغة تصوّريّة، وأن ترتّب وتشرح، وإن أمكن تُثبت صحّتها، إذ إنّها قدّمت في لغة رمزيّة لمّا أعطيت في الأصل داخل المجموعة، وليست مرتّبة بصفة صوريّة في ما بينها، وقد تُلُقّيت وقُبلت باعتبارها ذات معنى، وأنّها صادقة من دون تبْيين أو إثبات عقلي(٢٩).

(٢٩) يلتجئ القرآن في عدد من المواضع إلى شهادة الظّواهر الطبيعيّة ليدلّ على معنى استيلاء الإله الواحد استيلاءً كليّاً. وتفهم من هذه عموماً أنّها حثّ على النّظر العقليّ الحقيقيّ في هذه الشّهادة. انظر: القشيري، لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، ج ٥، ص ٢١٦. ويرى بعض المشايخ أنّ «الدلائل» السمعيّة، قد توفّر، ولو من غير صياغة صوريّة، أساساً ملائماً لإثبات التّصديق الدّينيّ إثباتاً عقليّاً. وقد بلغ الأمر بالأشعري إلى حدّ الادّعاء في تأليف مبكّر أنّ الدلائل السمعيّة على وجود الله أفضل في واقع الأمر من الدلائل الفلسفيّة القائمة على أنطولوجيا «الأعراض». انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق م. س. الجليند (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٥٤ وما بعدها.

ويحاول أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كتاب اللمع للشيخ أبي الحسن الأشعري والرسالة اللدنية في العلم اللدني لحجة الإسلام أبي حامد محمد الغزالي، تحقيق ماك كارثي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٣)، § ٣، أن يقدّم أحد دلائل القرآن مباشرة على أنّه دليل عقليّ من الناحية الصوريّة. انظر أيضاً: الأشعري، الحثّ على البحث، § ٢ , ٢. وهنا أيضاً نشهد، في قصور هذا الدليل، قصوراً عن إيجاد فرق وجيه، ذلك أنّ هذه «الدلائل السمعيّة»، التي إلى حدّ ما توجد في القرآن، لا تدعو إلى الشهادة القائمة على المعاينة في التجربة العادية، وإنّما تدعو إلى شهادة التجربة الدينيّة. فهي إشارة إلى أمر خفيّ عن الإدراك العادي، مع أنّه بيّن مباشرة للرؤية الدينيّة من حيث هي، وهو حضور الله المتعالي حضوراً حقيقيّاً قاهراً (ولا يقتضي ذلك أنّ العالم تضفى عليه صبغة أسطوريّة (mythologized)، والله في نظر المسلم، كما في نظر المسيحي، ليس جزءاً من العالم أو جانباً منه بأيّ معنى من المعاني. وهذا هو السّبب في كون الكلام قادراً، بطريقته الخاصّة، على أن يشارك الموقف النّظري الذي تختصّ به الفلسفة (philosophy). الكلام هو العرض العقليّ للمضمون المعرفيّ للرؤية الدينيّة المفصّلة في القرآن، وقد يختار المتكلّم أن يركّز على جنبة أو أخرى أو على ناحية أو أخرى من هذه الرؤية أو ممّا رُئي، وأن يصف ذلك من هذا المنظور الصوريّ أو ذاك. ويمكن أن نرى في كلام الأشعري ومدرسته قبل نهاية القرن الخامس الهجريّ/ الحادي عشر الميلادي سعياً إلى الحفاظ على الرؤية الصوفيّة الغالبة في الوحي النّبوي. كلّ الموجودات تتوقّف على الله، ومن حيث هي مخلوقات فإنّ الموجودات والأمور الحادثة هي صفات لله، هي «صفات أفعاله»، وكلّ الظواهر هي بالتّالي آيات على حضوره الفعّال وقدرته. فعلى هذا الجانب من الوجود ركّز الأشاعرة أساساً، ووفقاً لذلك فإنّ وجوه الأشياء وأوقاتها والحوادث التي يدلل بها في عقلنة كلاميّة هي التي تكون الأكثر بروزاً للنظرة الدينيّة، لا الأمور المتقدّمة على حدوثها وشرائطه ولوازمه الظاهرة. لا يعنى اللاهوت الأشعريّ الكلاسّيكي في تحليله لحدوث أفعال الإنسان [أفعال العباد] الاختياريّة مثلاً ببيان الكيفيّة التي تقع بها. وإن كانت حالة الفاعل الجسميّة ودور الإيمان المتقدّم والدّافع والقصد والإرادة أموراً تمّ إقرارها صراحة، فهي نادرا ما تذكر. وإنّ الغاية هي أن تُصاغ صياغة تصوّريّة تلك الجوانب الأنطولوجيّة في وجودها وعلاقاته التي يتأسّس عليها وجودها الحقيقيّ بالمدى الذي تظهر به أحداثاً وأحوالّ شؤون بالنسبة إلى الإدراك [الحدس] الديني، وأن تصفها بكيفيّة تكشف عن انسجام هذا الإدراك ومنطق الأحكام الدينيّة. وينبغي أن ينظر إلى التّحليل الأشعري من هذا المنظور، وإلا فلن يسعه إلا أن يظهر كضرب من تجريد وهمي للخيال التأمّلي، ولا يمكن تعليل قبوله في المدارس ومن كثير من الصوفيّة (في ما يتعلّق بتركيز الأشعريّة على منطق المحمولات اللاهوتية. انظر: Richard Frank, «Two Islamic Views of Human Agency,» in: George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, eds., *La Notion de* = *liberté au moyen âge, Islam, Byzance, Occident* (Paris: Les Belles Lettres, 1985), pp. 37-49, pp. 43 sqq.

وهذا يصحّ، سواء على علم اللاهوت المعتزلي أو على علم اللاهوت الأشعري، حتّى وإن كان الأوّل يتّسم بعقلانيّة أساسيّة لا ينظر وفقها إلى الوحي باعتباره المصدر الوحيد في المعرفة الحقيقيّة وإدراك الغاية من الوجود الإنساني والخير في العمل الإنسانيّ وفهمهما، وإنّما ينظر إليه بالأحرى على أنّه ضرب من التكملة أو المرشد لما هو قابل مبدئيّاً لأن يدرك من حيث هو معرفة ماورائيّة وخُلقيّة عقليّة محضة. ويُلاحظ المرء أن المباحث التي تُفحص في خلاصاتهم الجامعة كانت مرتّبة ومدرجة تحت الأصول الكلاميّة الخمسة التي تحدّدت بها هذه المدرسة.

- ٦ -

ومن الواضح أنّ إضفاء الصّيغة المفهوميّة (conceptualisation)، والتّرتيب والتبيين والإثبات لا ينفصل الواحد منها عن الآخر في كلّ المواضع دوماً، وهي مع ذلك متباينة، وينبغي أن ينظر إلى كلّ واحد منها على حدة. والصّياغة المفهوميّة هي الأصل والأولى، ووظيفتها هي من بعض النّواحي أن تترأس البقيّة وتتحكّم فيها. إنّ الإدراك السّابق للمعنى المعرفي الذي للّغة الرّمزيّة التي حصل فيها الإيمان في الأصل، وتمّ إيصاله بطريقة فعّالة في الوسط المخصوص، هو الذي سيحدّد الضّرب من علم اللاهوت الذي ينشد المرء إنشاءه وتنميته أو الذي يريد أن يقبله باعتباره صحيحاً. ولذلك رفض الحنابلة صحّة كلّ علم لاهوت عقليّ، وهم الذين ذهبوا إلى أنّ معنى الأقوال الأصليّة التي صيغت فيها أركان العقائد في ما يتعلّق بوجود الله تتجاوز بالكلّيّة الصيغة المفهوميّة. وقولهم «بلا كيف» يعبّر عن رفض للتحليلات العقليّة كافّة: فالمرء لا يعطي أيّ تبيين مفهومي لأوصاف الله الواردة في النّصوص الشّرعيّة. وبناء على ذلك، ليس الحنابلة ظاهريّة (أو مبدئيّاً لا ينبغي أن يكونوا كذلك) بالمعنى المتعارف للفظ، إذ إنّه إذا قيل مثلاً إنّ «يَدَيّ» الواردة في القرآن (سورة القصص، الآية ٧٥) تعني «يديّ» في معنى الكلمة المتعارف، فذلك يعطي تأويلا مفهوميّاً صريحاً للعبارة. وفي المقابل، فإنّ رؤساء المعتزلة ـ على الأقلّ إلى حدّ الجيل الذي يلي عبد الجبّار ـ شعروا على ما يظهر من بعض الجوانب بأنّ لغة الوحي الدّينيّة لا تكشف في تعاليمها الأساسيّة

= وفي عمل سابق ظهر في: Studia Islamica, vol. 25 (1966), pp. 13-75.
كُتب دون فهم منّا للنّسق ولقصديّته، أسأنا تأويل مذهب الأشعري على أنه محاولة لتقديم بيان سببي للحدوث. والمعتزلة وإن ألحّوا على استقلال الإنسان في أفعاله استقلالاً مطلقاً تقريباً، وذلك للأسباب اللاهوتيّة التي تخصّهم، فقد ذهبوا إلى أنّ الله فاعل لكلّ الحوادث التي ليست أفعال الفاعلين المخلوقين الأحياء [أفعال العباد] المباشرة منها أو غير المباشرة [المتولّدة]، إلا أنّ قصدهم الأوّلي هو مجرّد تعليل الحوادث المادّية، لا رؤية فعل الله المباشر في العالم.

عن واقع، ولا عن بعد من أبعاد الواقع لا يكون من حيث المبدأ في متناول النّظريّة المفهوميّة والعقلنة. وما يختصّ به موقفهم هو أنّهم ذهبوا، متّبعين في ذلك أبا علي الجبّائي، إلا أن الألفاظ الأكثر صحّة، والتي تصف الله أخصّ الوصف، هي تلك التي تحدّد كونُها كذلك على أساس النّظر العقلي بصفة مستقلّة، بينما ذهب الأشاعرة إلى أنّ أخصّ العبارات المستعملة لوصف الله هي التي ترد في النّصوص الشّرعيّة («تلك التي وصف بها نفسه، والتي وصفه بها نبيُّه»)، وأنّه بالفعل إذا قصد المرء بناء على ذلك إلى أن يعرف الله معرفة عقليّة فعليه أن يبدأ بألفاظ معجم الوحي النّبويّ ويختم بها في نهاية المطاف.

وقد أقرّ الأشعري وأتباعه أنّ المشكل في محاولة عقلنة الحديث عن الله هو المشكل في إقامة سبيل بين أمور توجد على طرفي نقيض: إمّا الإيغال في عقلانيّة جذريّة مفرطة من ناحية، وإمّا الوقوع في استعمال كلام رمزيّ خالص من ناحية أخرى. إنّ اللّغة تُحمّل المزيد، ولا محيص عن ذلك، عندما يكون المرجع والتصوّر العاديّيْن غير ملائميْن للموضوع، ولكن ليس من شأنها أن تعجز عن ذلك بالكلّيّة. وأوصاف الله التي صُحّحت في المصادر الشرعيّة يجب أن يُسلّم بها «لا باعتراض» ونُطلقها باعتبارها لا تقتضي كيفاً (لا بتكييف)، وينبغي علينا أن نفهمها كذلك[٣٠].

على أنّ عبارة «لا بتكييف» لا تُقال هنا، كما هو الحال عند الحنابلة، بغاية إنكار كلّ محاولة في صياغة الصفات الإلهيّة صياغة مفهوميّة وعقلنتها، ولكن باعتبارها إقراراً بأنّ الموضوع الذي تدلّ عليه هذه الأوصاف وتصفه، متعال. وهي تنصّ، إذن، على المبدأ الذي بإقراره يجب أن نقيم العقلنة. ويعارض فهم الأشاعرة للعبارة ذاتها استعمال الحنابلة لها، إذ يقوم فهم الأشاعرة لها على تحليل صوري للألفاظ. ورغم أنّ «كيف» هي أداة سؤال ترد عادة في بداية الجملة، فهي مع ذلك لفظُ محمول (predicate term)، ويطلب وصفاً يرد في الجواب باعتباره لفظاً محمولاً أيضاً. وذهب النّحويّون إلى أنّ الأصل في الأسئلة هو الذي يكون الجواب الملائم عنه بـ «نعم» أو بـ «لا». وتُستعمل «كيف؟» مثل «ماذا؟» و«متى؟» و«كم؟» بصفة ملائمة لتُختصر العمليّة بحيث لا يُجبر المرء على أن ينجرّ إلى ذكر سلسلة من الأسئلة ممتدّة بالقوّة، ويحتمل أن يجاب على أحدها بـ «نعم». فيستعمل لفظ عامّ يشمل سلسلة معيّنة من الأجوبة الممكنة. ومن حيث إنّ «كيف» لفظ يستعمل للوصف بطريقة صوريّة، فينبغي تحليله باعتباره يحتوي على

(٣٠) انظر: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٧٦، § ١٠.

مصدر ضمني أو اسم ضمني يُحدث بإضافة «يّة»: الكيفيّة، بما أنّه أداة أو حرف ليس له صيغة فعليّة. فتدلّ «الكيفيّة»، إذن، على جنس الخواصّ والأحوال الذي يجاب به جواباً ملائماً عن السؤال عن شيء ما «كيف هو؟». وتعطي «كيف» كيفيّة تماماً، كما يعطي «عَلِمَ» علماً على الجزء من الموضوع الذي يُحمل عليه. فاستعمال «كيف؟» في خصوص شيء يقتضي بالتّالي أنّه يشارك الموجودات المخلوقة في بعض الخواصّ ويباينها بالانتماء إلى جنس من الموجودات دون غيره. وبما أنّ الله ليس له كيفيّة فهو موجود متعال، ولكنّه رغم ذلك، ليس يسمو بالكلّيّة عن المعرفة التصوّريّة. والمعتزلة الذين يفضّلون علم لاهوت يصطبغ بعقلنة تامّة أكثر ممّا يصطبغ هذا، لا يستعملون هذه العبارة.

إنّ أحد مهامّ علم اللاهوت الأوّليّة هي أن يُحدّد الأجزاء التي تؤلّف العقيدة ويرتّبها. وهذا يقتضي بالنّسبة إلى اللاهوت النّسقي: (أ) التعرّف من بين شتى الأقوال التي تنتمي إلى الخطاب الدّينيّ المشترك إلى تلك التي هي أصول، أي تلك التي هي بحيث يكون التّصديق بها أساسيّاً في كون المرء مؤمناً، و(ب) توضيح معناها المعرفي[٣١]. وإذا ما أدرج عنصر ما، فيمكن أن يكون موضوعاً لمزيد من النّظر والتّقرير والصّياغة الإضافيّة، لكن يقتضي إدراجه الأصليّ أن تضفى عليه صبغة مفهوميّة باعتباره قضيّة صوريّة، ويقتضي وضعَه في موقعه من جملة أصول العقائد بكاملها. وكلّ قول أو خطاب يدرج من بين الأصول لا ينبغي أن يظهر كيفما كان في لغة غير صوريّة أو رمزيّة في القرآن وفي السّنن التي تمّ التثبّت من صحّتها. ويمكن لبعضها أن تقدّم وحدها من حيث هي أقوال مهمّة في خطاب المجموعة الدّيني المعياري. إلا أنّه ينبغي عند إدراج قضيّة ضمن أصول العقائد أو فروعها أنّ تتّبع قاعدة ما مقبولة. وإن كان المتكلّمون يقرّون بكون جلّ العقائد التي هي أصول يستقلّ العقل وحده بإدراكها، وبالتّالي ينبغي

(٣١) التّصديق في رأي المتكلّمين مقتضى في صحّة كلّ قول لاهوتي، وَرَدَ في القرآن وفي السّنن الصحيحة (بشروط معيّنة)، إلا أنّ هذا التّصديق الأوّليّ متقدّم على فهم مواضيع القضيّة المقصودة في نصّ الوحي. وعندما تصاغ صوريّاً الأقوال الرّسميّة والمعتمدة صياغة مفهوميّة، تُرتّب حينئذ بحسب الأهمّيّة. إلا أنّه قد لا يمكن في بعض الحالات تحصيل تأويل وحيد ويقيني من النّاحية المعرفيّة لعبارة ما أو قد لا يتّفق عليه، وفي هذه الحالة فإنّ التصديق بحقيقة العبارة مطلوب، ولكن ليس من أيّة صياغة لمضمونه صياغة مفهوميّة كانت أو من أيّ تأويل كان. وذلك يقتضي حينئذٍ شيئاً شبيهاً بعمليّة الصياغة الصوريّة في بعض المستويات حتّى في نظر الحنابلة، ذلك أنّه بغية الإعلان عن عقيدة يصبح من الضّروريّ معرفة أيّة الآيات من القرآن، وأيّة الأحاديث النبويّة التي حُكم بصحّتها يساوي أحدهما الآخر بصفة جوهريّة في المضمون وفي الاقتضاء، وأيّها الأكثر صراحة في التعبير عن كلّ أصل من أصول العقيدة.

إثباتها به، فالقاعدة الأساسيّة في نظرهم هي أن تكون قضيّة يُثبَت أنّ القرآن أو السنّة صرّحا بها أو يمكن أن تستنتج بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة من أمر صَرّحَا به[٣٢].

فعلى هذا الأساس، يستدلّ الأشعري في رسالته في الحثّ على البحث على وجوب العلم النّظريّ (العقلي) ضدّ الحنابلة، بمعنى أنّه ليس في وسع المرء من دون علم لاهوت تأمّلي أن يدرج بصفة قابلة للإثبات القولَ: «إنّ كلام اللّه قديم وغير مخلوق» ضمن عقائد الإيمان. وعلى هذا الأساس نفسه، ينفي المعتزلة هذا القول ذاته صراحة ودفعة واحدة، متّبعين في ذلك مبادئ علم لاهوت مُعقلِن بصفة أكثر جذريّة. ومع ذلك، وفي نهاية الأمر، فإنّ تحديد ما هو عقيدة أوّليّة (الأصل)، وما هو عقيدة ثانويّة (الفرع)، لا تكفي في إثباته قاعدةٌ صوريّة ما أو برهنة وحدها وبمجرّدها، وإنّما يؤسس على إجماع فئة يُعترف بأنّ إيمانها معياري (ومن حيث هي كذلك توصف بـ«أهل الحق وأهل التّحقيق وأهل السّنّة والجماعة وأهل التّوحيد»... إلخ). وتُعرّف قضيّة لاهوتيّة بأنّها ذات أهمّيّة ثانويّة (أي باعتبارها أمراً ليس التّصديق به واجباً) على أساس اعتراف عامّ بقلّة أهمّيتها النّسبيّة أو نظراً إلى كون الأئمّة المشايخ المعترف بهم داخل الفئة المعياريّة يختلفون في صحّتها[٣٣]. وإذن، فإنّ القائمة المعهودة التي تحدّد مصادر المذهب (أي الأسس والقواعد في أصول الدّين) تعرض هذه المصادر في الواقع بحسب ترتيب الأوّليّة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

ـ ٧ ـ

يدّعي المتكلّمون، مثلما رأينا، أنّهم يصحّحون الآراء التي يعرضونها على أساس من الاستدلالات العقليّة الخالصة، وهناك أبواب مهمّة من النّصوص يمكن أن تقرأ حقّاً باعتبارها فلسفيّة (philosophical)، إلا أنّه يوجد وراء البراهين الاستدلاليّة بصفة

(٣٢) ورغم أنّ المعتزلة، والأشعريّة مثلهم، يؤكّدون أنّ جلّ العقائد الأوّليّة يمكن أن تعرف بمجرّد العقل ويجب إثباتها عقليّاً، فكلاهما يذهب إلى أنّها موجودة كلّها في الوحي وأنّ الوحي متقدّم في ترتيب الكشف والمعرفة، في ترتيب الأمور الحقيقيّ. وفضلاً عن ذلك، مثلما رأينا، فإنّ الوحي متقدّم من الناحية الصوريّة على صياغتها صياغة عقليّة. إلا أنّ هذا يحتاج إلى تدقيق في الفروق، إذا ما أراد المرء أن يعطي بياناً صادقاً للطّريقة التي يتصوّر بها المتكلّمون ترتيب الأمور هنا. وهكذا تعترض المرء ثانية مشكلة تصوّرهم لعلم اللاهوت الأساسيّ بما هو إلهيّات (ميتافيزيقا) يستقلّ بها العقل.

(٣٣) ومثلما أشير إليه في الهامش (٣١) السابق، فإنّ التّسامح قد يتمّ في خصوص صياغات مهمّة (مثلاً «استوى على العرش» من حيث هذا وصف لله) بالإقرار بأنّ العبارة صحيحة إلى حدّ ما قصد الله بها، ولكن نحن لسنا مطّلعين على معناها، فلسنا قادرين على معرفة المعنى المقصود على التعيين من بين تأويلات عديدة متماسكة من النّاحية اللاهوتيّة ومتينة من النّاحية المنطقيّة، هذا إن كان لها معنى.

صوريّة على الأصول اللاهوتيّة إجراء أوّلي، يوحي بوشنسكي، على إثر لوكازيفتش (Lukasiewicz)، بأن نرى فيه نوعاً من نوع الردّ (reduction) المنطقي. وهو أنّ مذهباً لاهوتياً أساسياً، تمّت صياغته صياغة مفهوميّة بصفة صوريّة، يُبيّن عن طريق نتيجة لاهوتيّة تكون بحيث يمكن استنتاج المذهب منها. إنّ الشكل المنطقيّ هو وضع النّتيجة بقصد استخراج المقدّم: إن كان «أ»، ف «ب»؛ ولكن «ب»، إذن «أ». و«أ» يستعمل، إذن، باعتباره مقدّما يُستنبط منه «ب». وفي سياقنا اللاهوتيّ يُوضع «ب» بطريقة أوّليّة على سبيل المصادرة (إكسيوميّة) على أنّه موضوع إيمان ديني[٣٤].

فمثلاً: كلّ مجموعة مقتطَعة ومتتالية في الزمان وتتألّف من أحداث منفصلة، وهذه المجموعة متزامنة مع وجود العالم (أي لها الامتداد الزّمني نفسه)، فإذا كان عدد الحوادث التي وقعت فيها متناهياً، إذن فالعالم حدث في زمان في الماضي تفصله عن الحاضر مدّة متناهية؛ والله خلق العالم في وقت يفصله عن الحاضر زمان متناه؛ إذن ففي كلّ جملة متتالية الأجزاء يجب أن يكون عدد الأحداث التي وقعت متناهياً. إذن، إن برهن المرء على المقدّم، ففي وسعه استنتاج النتيجة الأصليّة، وهي أنّ العالم حدث في زمان معيّن في الماضي. ثمّ إنّ هذا النهج لم يكن مخصوصاً بالمتكلّمين وحدهم. فقد كان يُتّبع في السّنّة الأرسطيّة أيضاً (فالنهج الصوريّ نفسه، مثلاً، تستند إليه الحجّة الأرسطيّة على قِدم العالم). وهذا ولاء يظهر أنّه لم يكن على ما يبدو موضوع نقد وفحص قبلت فيه الأجيال المتعاقبة من الفلاسفة (falāsifa) عبارة الإسكندر θύραθεν والتزمت بها. والتّعليل الأرجح لهذا الولاء قد يبدو في حقيقة الأمر كما يلي: إنّه قد أفاد في التّعليل العقليّ للمذهب القائل إنّ الوحي النّبوي الحقيقي واقع حقّاً، وأفاد في إثباته بالاستدلال، وليُرتّب الإدراك النّبوي بالقياس إلى الإدراك العقلي لصور الماهيات، وإدراك الفلاسفة (philosophers) للنّظام الكلّيّ الذي عليه الوجود الحقيقي[٣٥].

ولا نريد بذلك أن نقترح أنّه، في كلتا الحالتين، يقطع شخص واحد أو أكثر بحال من الأحوال خطوات الردّ، وهو يقصد استتباعاً استخراج النتيجة المبتغاة، وإنّما نعني أنّ هذا هو ما تستند إليه منطقيّاً البرهنة الخاصّة، وأنّ ذلك هو، إذن، ما حصل صوريّاً.

---

(٣٤) انظر: Bochenski, *The Logic of Religion*, pp. 62 sqq and pp. 119 sqq.
ولاحظ المقارنات بإجراءات العلوم الطّبيعيّة في يومنا هذا، ص ٦٤ وما بعدها وص ٨٢.

(٣٥) أي أنّ الحاجة إلى بعض هذه الفرضيات قد تبدو بوضوح، ذلك أنّه من الصّعب أن نتصوّر كيف أمكن أن يحدث أنّه في هذا العدد الجمّ من الفلاسفة، وقد انتسبوا كلّهم من حيث المبدأ إلى المعقوليّة الحياديّة والنّقديّة، لم يفكّر واحد منهم في أن يعترض على الحاجة إلى اللّجوء إلى عمليّة فاعل سماويّ مفارق إن كان الأمر المطلوب الوحيد هو تعليل إدراك صور الماهيات إدراكاً معرفيّاً والمبادئ الأساسيّة في التّفكير.

وفي حالة كما في الأخرى، ما حدث تاريخيّاً هو اعتبار المواد (النّظريّات والمبادئ والأدلّة) التي كانت متاحة في المصادر المعتمدة وافية بالمطلوب، وجعلت تبعاً لذلك مناسبة وملائمة. إلا أنّ تأسيس كلّ من الردّ وصيغته ليسا هما نفسهما تماماً في الحال الأولى، وفي الحالة التالية. في الحالة الأولى، تُثبت نتيجة المقدّمة الكبرى (وهي أنّ الله خلق العالم في وقت تفصله عن الزمان الحاضر مدّة متناهية) في الأصل بما هي موضوع للإيمان الدّينيّ، ولهذا السّبب فإنّ الكلام علم لاهوت بصفة صوريّة. وليس الشأن كذلك في الحالة الثّانية، حتّى وإن كانت الوضعيّة قد تبدو جامعة بين ضدّين نوعا ما إذا ما أخذت شتّى عناصر السّياق التّاريخيّ في الاعتبار. وقد حافظت الفلسفة (philosophy) منذ بدايتها على علاقة حميمة بالدّين، وإن كانت هذه العلاقة متقطّعة. ومع ذلك، فبالقدر الذي تاقت به الفلسفة إلى أن تعمل داخل مجالها الذي يخصّها بطريقة مستقلّة، وعلى أساس المعقوليّة النّقديّة لا غير، لن تصدّق الفلسفة بما هي كذلك الآراء الدّينيّة بمجرّد كونها عقيدة من عقائد الإيمان. وبالتّالي، ومن الناحية الصوريّة عندما يسلّم الفلاسفة (falāsifa) بالقول إنّ الوحي النّبويّ الحقيقي والصّادق يحدث (أو حدث تاريخيّاً)، فإنّهم في الأصل «يقبلون الأمر» على أنّه شيء معروف من الجميع ومعترف به كلّيّاً. ولا يقبلونه في الأصل على أنّه شيء كانت صحّتُه مضمونةً من حيث هو موضوع لمذهب ديني بالتّعبير الصّحيح[٣٦].

إنّ عرض الأقوال وتصحيحها، أي الأقوال التي يصاغ فيها إيمان المجموعة الدّينيّ صياغة عقليّة، يتّبع نموذجاً قياسيّاً ومعهوداً في كتب علم الكلام المعتمدة، ويُبرهن وفقه على (١) وجود البارئ، و (٢) صفاته الأوّليّة، و(١ , ٣) جواز النبوّة، و(٢ , ٣) أنّ اللّه لا يجوز عليه الكذب، و(٤) أنّ محمّداً نبيّ[٣٧]. ويشغل القسمان (١) و(٢) حيّزاً

(٣٦) إنّ تصديقهم بـ«حقيقة» الإلهام أو الوحي النّبويّين ينبغي أن يُنظر فيه، وأن يُفهم داخل سياق المشكل المذكور في الهامش ٢٦ السابق. ويجدر أن نلاحظ أنّه سواء قال المتكلّمون والفلاسفة (falāsifa) أو لم يقولوا بتصوّرات متشابهة لطبيعة الوحي النّبويّ وصحّته، فهذا موضوع لا يعني صحّة الفرق الذي نثبته هنا. ولاحظ أيضاً أنّنا ليس في نيّتنا أن نقترح أنّ الفلاسفة (falāsifa) كانوا نقديّين من جميع الوجوه في تفكيرهم، ذلك أنّهم كانوا من اعتبارات عديدة مشدودين إلى المذاهب الأساسيّة في التقليد الفلسفيّ الموروث تماما مثلما كان المتكلّمون مرتبطين بآراء الوحي.

(٣٧) هذا كان بحسب قول الأشعري في رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، الترتيب الذي اتّبعه النبي في تعليمه للأمّة. ويقدّم بوشنسكي هذا على أنّه شكل من بين أشكال أساسيّة عديدة مستعملة في تصحيح الخطاب الدينيّ في: Bochenski, *The Logic of Religion*, § 45، وفيه يلاحظ أنّ الرقم ٤ في ترتيبنا لا يمكن البرهنة عليه بالاستدلال. وأودّ أن أقترح أنّ هذا السّبب بالضبّط، وهو أنّ صحّة قضيّة من هذا النوع لا يمكن البرهنة عليها استدلالا، وهو الذي جعل الفارابي وغيره من الفلاسفة (falāsifa) يتردّدون عموماً في التشديد على أفضليّة الوحي الذي مُنحه محمّد أو كماله النسبيّين (أو القول إنّ محمّداً هو بمعنى ما «خاتم الأنبياء» أو قد يكون كذلك). ولا توجد شهادة في النّصوص تؤيّد الجزم، الذي انتُصر له في بعض الأوساط بشدّة، أنّ بعض الفلاسفة (falāsifa)، ومن بينهم =

معتبراً في الكتب المعتمدة، وقد حظيا عموماً بعناية أكبر من تلك التي حظي بها القسمان الأخيران. وكثيراً ما رأى المتكلّمون، على ما يبدو، في (٢ ,٣) أمراً مفروغاً من صحّته. وهو على كلّ حال محذوف من العديد من الكتب المعتمدة لدى الأشعريّة. ورأى المعتزلة أنّ هذا القول لا يثير صعوبة، بما أنّهم ذهبوا إلى أنّ النّطق بقول كاذب هو قبيح من النّاحية الخُلقيّة، من حيث إن هذا مبدأ قامت صحّته في الحدس من الإدراك المباشر، ومن ذلك يستدلّون على أنّ الله لا يجوز عليه الكذب، بما أنّه لا يجوز عليه أن يفعل أيّ شيء هو قبيح من النّاحية الخُلقيّة. ومن الناحية الأخرى، لمّا قال قدماء الأشعريّة إنّ الله لا يجب عليه شيء، ولا يخضع لقاعدة أخلاقيّة، حتّى إن كانت قاعدته هو نفسه، وجدوا صعوبة في الاهتداء إلى دليل مقنع ومُرض على هذا القول[٣٨]. والمشكلات التي تعترض الأشاعرة في هذه المسائل مهمّة من النّاحية الفلسفيّة وتستحقّ اهتماماً أكثر جدّيّة ممّا أولي إليها.

وإذا ما قُدّر أنّ القسم (٤) قد تمّ إثباته، لا يُنظر فقط إلى التّصديق بكلّ ما يُصرّح به القرآن والسنّة على أنّه مثبت بطريقة عقليّة، بل على أنّه واجب أيضاً. وستُدرج هنا أصول العقائد جميعها، والعديد من فروعها، وهي العقليّات، أي تلك التي تعتبر حقيقتها قابلة للبرهنة على أسس عقليّة محضة، وكذلك السّمعيّات على حدّ سواء، أي تلك التي تتوقّف معرفتها جميعها على الوحي النّبوي. وهذا هو السّبب الذي يُوجب على المتكلّم أن يأخذ بعين الاعتبار معطيات الوحي المناسبة، وأن ينظر فيها، حتّى وإن كان ينظر في القسم الأوّل من الأقوال، وذلك في الخلاصات الجامعة التي تعرض المباحث بالأساس بحسب ترتيبها من حيث البرهنة العقليّة عليها.

= الفارابي، لم يقرّوا على طريقتهم بالمطالب الأساسيّة في الوحي الإسلاميّ. وعلى العكس تماماً، قد يبدو أمراً لا مرية فيه أنّ الفارابي اعتبر الإسلام «ملّة فاضلة» على الأقلّ، وأنّ ابن سينا ينصّ صراحة في «إثبات النبوّات» على أنّ محمّداً نبيّ. انظر: بن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال، ص ١٣٤؛ وأنا مدين إلى زميلتي الأستاذة تيريز-آن دروارت (Thérèse-Anne Druart) بهذه الإحالة.

(٣٨) انظر مثلاً: الجويني، الكامل في اختصار الشامل، ورقات ٢٤٨ظ و٢٣٤ظ. وكان للغزالي مشكلاته التي تخصّه في قيمة المعجزات من حيث دلالتها. انظر مثلاً: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: فيصل التّفرقة بين الإسلام والزندقة، اعتنى بطبعه وتصحيحه وبعض التعليقات عليه مصطفى القباني الدمشقي (القاهرة: مطبعة الترقي، ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م)، ص ٨ وما بعدها، والقسطاس المستقيم، قدّم له وذيّله الأب فيكتور شلحت (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م)، ص ٦٦ وما بعدها، ولكنّ لا تكتسي مسألة هل يجوز أن يكذب الله مغزى كبيراً داخل سياق لاهوته بكامله، بما أنّه ذهب (تبعاً لمذهب ابن سينا) إلى أنّه لا يجوز على الله أن يفعل غير ما يفعله، وأنّ آلة العالم مبرمجة بحيث يتلقّى عقل النبيّ اطلاعاً سماويّاً عمّا هو أفضل ما يكون للنّظام الكلّي. انظر عن هذا كتابنا: Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992).

ـ ٨ ـ

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ اللّغة المفهوميّة كثيراً ما تحمّل معاني ويبلغ بها حدودها عندما يعمد عالم اللاهوت إلى صياغة قضايا تتعلّق بالله وبصفاته(٣٩). وقد يتفاوت المشكل شدّة بحسب المدارس أو الأشخاص داخل المدارس، وذلك بحسب المعاني التّحتيّة وفرضيّاتهم المسبقة في ما يتعلّق بتعالي الإله وتنزيهه، لكنّ المشكل الأصليّ يوجد سواء بالنّسبة إلى المعتزلة أو بالنّسبة إلى الأشعريّة والماتريديّة. ومن زاوية نظر ما، فإنّ وجود هذا المشكل هو الذي يميّز الكلام بما هو علم لاهوت، إذ إنّه يشغل مكانة المركز في المجهود المبذول لعقلنة الخطاب الدّينيّ المشترك في الإسلام السّنّي. ويمكن تبعا لذلك أن يقال عن الطّريقة التي بحثت بها المدارس، ومختلف الشّيوخ داخلها، بصرامة في هذا، إنّها تميّز فكرهم بما هو علوم لاهوت إسلاميّة مخصوصة. ويجب أن نشير هنا إلى كثير من هذه الملامح المميّزة لهذا الجانب من الكلام مثلما طوّرته المدارس في العصر الكلاسيكيّ.

تقتضي الألفاظ أولاً درجة خاصّة من التّجريد كي تطلق وتنطبق على كلّ من الظّواهر العادية والموضوع المتعالي في خطاب علماء اللاهوت(٤٠). إنّ الأنطولوجيا المخصوصة التي تميّز الكلام الكلاسيكيّ مع تنوّعات طفيفة بين المدارس، هذه الأنطولوجيا الممتزجة بمذهبهم الاسمي الجذري (nominalism)، تنشأ عنها مجموعة فريدة من الشّرائط والمشكلات ينبغي فحصها وحلّها إذا ما تُوخّيت الصّرامة والمتانة المنطقيّتان. وقد عالج المعتزلة عناصر من المشكلة وحلّوها بطريقة تختلف عن طريقة الأشاعرة، وذلك طبقاً لتصوّراتهم المسبقة وافتراضاتهم المختلفة(٤١).

---

(٣٩) لا يعني ذلك أنّ وضعاً مماثلاً لا يظهر أحياناً في الفلسفة (philosophy) أيضاً. وتلك هي الحال مثلاً مع الاثنينيّة (dyad) الأفلاطونيّة. انظر في شأنها: Robert Sokolowski, *Presence and Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being* (Bloomington: Indiana University Press, 1978), pp. 172 sqq.
ومع ما يطلق عليه هوسّرل «الوعي الباطني بالزّمان» (das innere Zeitbewußtsein)، انظر في هذا الشأن: Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations* (London: Evanston, 1974), §§ 25 sqq, and pp. 132 sqq.

(٤٠) يستعمل المتكلّمون العلوم اللّغويّة في تعيين المعاني التي يمكن فيها لكلمات مخصوصة أن تُستعمل أوصافاً لله، وفي تحليل تلك التي منها يصحّ إطلاقها على الله. وهذا الاستعمال دقيق ونافذ بصفة تلفت الانتباه. إلا أنّ هذا ثانويّ من النّاحية الاصطلاحيّة بالقياس إلى مشكلة التّجريد، بما أنّه يكون له دور بالأساس في مهمّة تمحيص أوصاف الله التي ترد في القرآن وفي السنّة وترتيبها ضمن قالب لاهوتي مرسّخ مسبقاً.

(٤١) تظهر كثير من الفروق الأوّليّة بين المدارس على أنّها فروق في ترتيب الصّفات ضمن نسق أساسّي ثلاثيّ أو رباعيّ. في أوّل كتاب المقصد الأسنى لم يألُ الغزالي جهداً في سبيل إبطال تصوّر سابقيه وطرقهم في التّحليل، وذلك في هيئة كاريكاتوريّة مبنية بطريقة خطابيّة، مفضّلاً التصوّر وطرق التحليل الموجودين في أرسطيّة ابن سينا. إلا أنّه إذا ما فحصنا الشّاهد يصبح من المشكوك فيه أنّ اعتناق الغزالي لمنطق أرسطيّ بمقولاته والهيّاته المقترنة به يخوّل له أن =

وهكذا يتصوّر المعتزلة، مثلاً، «صفات الله الذّاتيّة» بطريقة تختلف عن طريقة الأشاعرة، وقصدوا من ذلك تجنّب مجموعة من المشكلات، بينما تدبّروا أمرهم من الناحية الأخرى ليُحدثوا لأنفسهم مجموعة فريدة من المشكلات، وذلك بالذّهاب إلى أنّ إرادة الله هي صدور إرادات حادثة في الزّمان، وذلك بسبب تصوّرهم لطبيعة الإرادة ووظيفتها. والأمر الذي يكتسي هنا أهمّيّة قصوى بالنّسبة إلى علماء اللاهوت كافّة هو القواعد والشّروط التي يقتضيها التّفكير العقلي، واستخراج نتائج صحيحة تتعلّق بالموجود المتعالي، وذلك باعتماد ما هو معطى في عالم الظّواهر (وهو اعتبار الغائب بالشّاهد أو الاستدلال على الغائب بالشّاهد). فهذه توضع بصفة بيّنة وصريحة في العديد من النّصوص وتُفحص بتوسّع بالغ في بعض الحالات، لكنّها لم تلق العناية المنهجيّة والمنظّمة التي تستحقّها.

عارض الأشاعرة النّزعات الأكثر عقلنة لدى المعتزلة الكلاسيكيّين والقراءة الظّاهريّة التي لا تخلو من سماجة عند عدد من أئمّة المشايخ، فسعوا إلى أن يتّخذوا موقعاً وسطاً، فأثبتوا حقيقة صفات الله الذّاتيّة من دون المبالغة في عقلنتها من ناحية، ومن دون تصوّرها من ناحية ثانية على أنّ لها المميّزات والخصائص نفسها التي لصفات المخلوقين الشبيهة بها: «بلا تعطيل ولا تشبيه».

ورغم أنّ الباحثين كثيراً ما يمرّون على هذه العبارة مرّ الكرام على أنّها مجرّد أمر تافه، فهذه العبارة هي أكثر كثيراً من كونها شعاراً لا غير. فهي في واقع الأمر تقرير لمسعاهم الأنطولوجي الأوّلي، وهو اجتهادهم في وصف وجود الله بألفاظ مفهوميّة من الناحية الصوريّة، وفي أن يتمّ ذلك من دون أن يُذعَن للمنطق المتّبع في اللغة والخطاب الإنسانيّين العاديّيْن والشّائعيْن، فيضحّى بمعنى وجود الله وجوداً تامّاً، الذي يُظهر نفسه بصفة رمزيّة في لغة الوحي، وبالقول بوحدته المتعالية والمنزّهة. ويتّضح وعي الأشاعرة ودرايتهم بالمشكلات التي تولّدت عن السّعي إلى الحديث عن صفات الله الذّاتيّة بألفاظ صيغت بطريقة مفهوميّة، وبصفة محكمة ومتينة مع مراعاة الشّروط التي تمليها قاعدة «لا تشبيه ولا تعطيل». ويشهد على هذا الوعي إنكار أن تكوّن الصّفات السّبع الذّاتيّة كثرة يمكن إحصاؤها وحصرها، وتنويع الصياغات المقترحة في النّفي في الوقت ذاته لكلّ من «هي هو» و«هي غيره» [لا هي هو ولا هي غيره].

= يقوم بأيّ تقدّم حقيقيّ في الصّرامة المنطقيّة أو الوضوح المقصود أو العمق في فهم فلسفيّ أو لاهوتيّ بالقياس إلى ما كان أنجزه سابقوه.

وهذه المسألة موضّحة بطريقة فذّة في معالجتهم للرّأي القائل «كلام الله قديم وغير ومخلوق». وسعى المعتزلة بطريقة اختصّوا بها في مذهبهم إلى تجنّب الصّعوبة بنبذ هذا الرّأي وجعل «الكلام» صفةَ فعل، وإذن قولاً جازماً للفاعل الذي يوجد إيجاداً مادّيّاً جُمَلاً تعبّر عن المعاني التي يقصدها. ورغم ما يمتاز به تحليلهم للمشكل ومذهبهم فيه من تماسك منطقي وإحكام نظري على الأقلّ في بادئ الأمر، فهم لم يعبّروا عن حسّ المجموعة الدّيني بتقديم حلّ مُرض للمسألة اللاهوتيّة. وقد توفّقوا في تحطيم الأساس الوهمي للموقف الذي يكاد يكون متطيّراً تماماً، والذي نجده في الدّين الشّعبي، الموقف من شواهد النصّ المكتوبة، إلا أنّهم لم ينجحوا بصفة ملحوظة في سعيهم إلى تقديم بيان لاهوتي على الكيفيّة التي يكون بها كلام الله ذاته موجوداً في النصّ، على وجه التّحديد[٤٢].

وما على خلاف ذلك الموقف الذي اتّخذه الأشاعرة لمّا قصدوا إلى شرح كيف أنّ المعاني التي عند الله هي حاضرة بصفة مباشرة نوعاً ما في كلمات النصّ المقدّس، وهي بما هي كذلك تدرك مباشرة عند قراءة النصّ، فإنّهم فهموا الكلام، بالمعنى الحصري والصوري، على أنّه فعل قصدي يوجد في المتكلّم، ثمّ ميّزوا بعد ذلك بين الكلام المتلفّظ به في النصّ (سواء كان حاضراً شفويّاً أو كتابيّاً أو موجوداً في الذّاكرة) ومعناه الذي يُدرك عندما تكون أقوال النصّ حاضرة للذّهن. فكان عليهم أن يبحثوا في المسائل والصّعوبات التي تظهر عند محاولة بيان كيف يوجد ما يمكن أن يقال عنه معان وقصود في وجود الله القديم، وكيف يمكن لهذا الكلام أن يكون وصفاً متّحداً يختلف بكيفيّة ما عن علمه.

ولدينا هنا مرّة أخرى مثال يوضّح أنّ العمل الأوّلي لعلم الكلام، من حيث هو، لاهوتي بالأساس، بل الأكثر من ذلك هو لاهوتي بأتمّ معنى الكلمة، وهو استعمال الفكر النّظري قصد عقلنة المضمون المعرفيّ الذي في لغة الدّين الرّمزيّة وبيان هذا المضمون وطبيعة الوحي، وأيضاً فعلها في الفرد ومكانتها ووظيفتها في المجموعة.

---

(٤٢) يتبيّن أنّ معالجة المعتزلة لهذا المشكل، وذلك لأسباب واضحة على الأصحّ، لم تُرض الوجدان الدينيّ الدّفين للمجتمع السنّيّ. إنّ إحدى الصّعوبات الكبرى هنا هي أنّهم عيّنوا الأصل في كون الأقوال ذات مغزى في الإرادة ويذهبون في الوقت ذاته إلى أنّ إرادة الله توجد في إرادات حادثة في الزّمان ومتباينة. وقد تبدو معالجتهم للمشكلة معالجة شاملة على أنّها أبقت مسائل عديدة عالقة، ولكنّ هذا ليس واضحاً بجملته، بما أنّ مذهب المعتزلة في هذا الموضوع لم يدرس بصفة تفي بالمطلوب.

ويتعلّق بذلك معالجة ما اعتبر أنّه يثير صعوبة أو يطرح إشكالاً في أوصاف الله الواردة في النّصوص الشّرعيّة، مثلاً تلك التي تتحدّث عن «يديه» و«عينيه» و«استوائه على العرش» وأشباهها. وفي ما يتعلّق بأجزاء علم الكلام التي هي فلسفيّة وميتافيزيقيّة أكثر، لم يُعِر الباحثون اهتماماً كبيرا لمناقشات هذه المواضيع في نصوصنا[٤٣]. وكثير منها مهمّ جدّا من زاوية التّفسير اللّغوي واللاهوتي. وهي تهمّنا في سياق اعتباراتنا الحالية بصفة مخصوصة في أنّها تلقي ضوءاً على الكيفيّة التي فهمت بها دلالة الأقوال اللاهوتيّة الكبرى ووُصفت بها.

وينبغي الإشارة إلى المواقف الأساسيّة التي ترتّب نقاشات متكلّمي الفترة الكلاسّيكيّة (القرنان الرّابع والخامس للهجرة) ومناظراتهم، وعلى وجه الخصوص تلك التي وجدت داخل المدرسة الأشعريّة والمتعلّقة بتأويل هذه الأوصاف. فبينما ذهب بعضهم إلى (أ) أنّه ليس لله صفات ذاتيّة لا يُدرك علمها (وفعلاً لم يُدرك) بالنّظر العقليّ الصّرف، ذهب البعض الآخر على العكس من ذلك إلى (ب) أنّ له صفات لا تعلم إلا بالوحي (وهي الصّفات الخبريّة) وطبيعتها على وجه التّحديد هي مجهولة الآن أو هي تماماً وراء حدود الإدراك البشري. ثمّ بعد ذلك اختلف الذين ذهبوا إلى أنّ لله صفات يقصر عن معرفتها العقلُ الإنساني الطّبيعي، فيما إذا (ب١) أطلع الله عليها كلّها بالوحي أو (ب٢) لم يُطلع. ويوجد هنا العديد من المسائل الأساسيّة تهمّ اللاهوت. ويحتوي الخلاف الأوّليّ على وجه من مسألة الدرجة من الكمال التي يمكن للعقل الطبيعيّ أن يعلم بها الذّات الإلهيّة، ومن هنا جانب أساسيّ من طبيعة اللاهوت، من حيث هو، وحدوده[٤٤].

ويتضمّن النّزاع الثّانوي، في مستوى أوّل، مسألة الحدّ الذي يكون الوحي به لعموم النّاس دليلاً إلى علم الله ذاته[٤٥]. ويحتوي في مستوى ثان على تحديد الشّروط التي

---

(٤٣) يوجد تأليف لاهوتي وحيد من وضع تلميذ للأشعري مباشر، وهو تأويل مشكل الآيات لأبي الحسن الطبري، وهو محفوظ في مخطوط طلعت، مجموع ٤١٩ في دار الكتب المصريّة. وبقي غير منشور ولا يوجد إلى الآن نشرة لائقة لكتاب ابن فورك بيان تأويل مشكل الحديث، رغم توفّر عدد كبير من النّسخ المخطوطة.

(٤٤) لا يتعلّق السؤال الأساسّي هنا بصحّة المفاهيم ومطابقتها أو بالدرجة التي يمكن بها أن تُعلَم الذات الإلهيّة بقدر ما يتعلّق بإحصاء العناصر أو الأمور التي يمكن معرفتها إحصاءً كاملاً. ويرتبط بهذا الأمر السؤال عن المستوى، إن كان هناك مستوى، من تصحيح الإيمان تصحيحاً عقليّاً، المستوى الذي هو أساسيّ في صحّة التصديق الدينيّ. وقد تمدّنا دراسة لعلاقة التضايف الموجودة بين المواقف التي اتّخذها آحاد الشّيوخ بالقياس إلى هذه المسائل بمعايير ذات مغزى في تصنيف التوجّهات اللاهوتيّة التي للمدرسة وتوابعها.

(٤٥) وأيضاً، لا يتعلّق الأمر بصحّة العلم؛ إذ يرى البعض أنّ السّؤال من شأنه أن يشتمل على كمال التّصديق الصّريح أو تمامه، الذي يتألّف منه الإيمان، ويرى البعض الآخر أنّه يشتمل على كمال الدّليل إلى العلم التي يمكن أن يُطلب، في الرّؤية التأمّليّة مثلاً.

يمكن معها اعتبار قول يتضمّنه نصّ واحد أو أكثر من النّصوص الشّرعيّة، أنّه يُقرّ حقيقة الصّفة الإلهيّة، والقواعد التي تحدّد ما إذا كان قولٌ ما من هذه الأقوال التي تتوفّر فيها هذه الشّرائط الأساسيّة يُثبت حقيقة صفة متميّزة من غيرها أم لا يثبتها. وهكذا، فإن كان النّظر في أوصاف الله التي تطرح إشكالاً يرد نوعاً ما بعد ذلك في ترتيب عرض المباحث في الكتب، وقد يظهر على أنّه تمرين في «الشرح لا غير» في بعض السّياقات، فإنّه في ترتيب العمليّة يبحث في أسس علم الكلام ذاتها، وفي تكوّنه الجوهري، ويفيدنا بمعلومات ذات شأن تتعلّق بهذه الأسس وهذا التكوّن.

ـ ٩ ـ

وهناك مسألة لاهوتيّة أساسيّة أخرى كان على الكلام البحث فيها، من حيث هو علم أصول عقائد الإسلام، وهي مسألة أساس الشّرع الذي أتى الوحي به وطبيعته. وعالم اللاهوت لا تعنيه القواعد الجزئيّة بصفة مباشرة، ولا كيف ينبغي تطبيقها في الأحوال الجزئيّة بحسب الظروف، وإنّما هو معنيّ بأنطولوجيا الحسَن والقبيح في عمل الإنسان، وبالأساس الذي يقوم عليه الحُكم الأخلاقيّ، وبالأساس الذي يقوم عليه الأمر والنّهي المفروضين وطبيعتهما، وبمكانة الأوامر والنّواهي الإلهيّة في السّياق العامّ للوحي وطابعها، وبعلاقة الطّاعة بالخير النّهائي الذي يكون للفاعل الإنساني[٤٦].

وهنا أيضاً، كما هو الشّأن في مواقع أخرى، تظهر الأقوال التي هي الأركان التي تأسّس عليها الأنساق اللاهوتيّة، في صياغة الشريعة صياغات عقليّة مختلفة. فلا مكان لمفهوم للطّبيعة أو لطبائع حقيقيّة للأشياء في الأنساق السّائدة في علم اللاهوت السّنّي في القرنين ٤ و٥ للهجرة، ولا يمكن بالتّالي تأسيس نظريّاتهم الأخلاقيّة على معاني الكمالات أو الفضائل الخاصّة بطبيعة الفاعل الإنساني. وسعياً إلى فحص هذه المشكلة بصفة منهجيّة ومنظّمة، اختار المعتزلة والأشاعرة اختيارات متعارضة في ما بينها، ولها مقتضيات لاهوتيّة بعيدة المدى. فذهب الأوّلون إلى أنّ كل النّاس ذوو عقل سليم، وُهبوا بصفة حدسيّة جملة من القواعد الخُلقيّة الأساسيّة تجب على كلّ فاعل عاقل،

---

(٤٦) إنّ دراسة القانون الشّرعيّ من حيث هو، أي دراسة القواعد الجزئيّة وتطبيقها على الحالات الشخصيّة هي من الفقه، بينما ما قد ينبغي أن نسمّيه أخلاقاً بمعنى تقليديّ أكثر، وهو النّظر في الفضائل من حيث هي وتحصيلها، لم يكن مطلوباً من الفقهاء، وإنّما من علماء اللاهوت الصوفيّة. إنّ اللاهوت الأساسيّ الذي لعلم الكلام يمدّنا بالأساس الذي يقوم عليه كلاهما.

من دون استثناء، وأنّ القوانين التي يأتي بها الشّرع إمّا تُثبت هذه القواعد الأساسيّة وعدداً من تفريعاتها في شكل أوامر إلهيّة أو تفرض واجبات تؤدّي إلى العادة في أدائها. وبذلك تُتصوّر طاعة النّاس على أنّها في نهاية المطاف اتّباع قانون مطلق يجب على الله أيضاً، والأكثر من ذلك هو أنّه بحيث إن أطاعوا يجب عليه أن يُثيبهم في الحياة الآخرة. ويقرّ الأشاعرة على خلاف ذلك نظريّة في الواجبات الأخلاقيّة (deontology) تقوم فقط على أمر الله ونهيه من حيث هما، وطبقاً لهذه النّظريّة لا يجب على الله شيء، وهو الذي يأمر ولا يؤمر، ولا ينطبق عليه قانون، حتّى لو كان قانونه هو.

وطرأ على الكلام لاحقاً تحوّل كبير، في عمل الغزالي والمتكلّمين اللاحقين، وهو تحوّل يسهل إدراك ملامحه الظّاهرة، إلا أنّ نتائجه اللاهوتيّة الأكثر خطراً ومغزى تبقى غامضة في جزء كبير منها. فقد أخفق علم اللاهوت المعتزلي من بعض الوجوه الأوّليّة، لأسباب كنّا أشرنا إلى أحدها سابقاً، في أن يلائم الحسّ الدّيني الدّفين الذي لأغلبيّة أهل السنّة، وتخلّى سريعاً عن أن يكون له دور كبير في الفكر الدّيني السّنّي.

ومن النّاحية الأخرى، أظهر اللاهوت الأشعري عجزه عن أن يتكيّف بحسب مقتضيات أفق متّسع من الاهتمامات اللاهوتيّة، هذا مع أنّه يعبّر بجلاء عن العديد من العناصر الأصليّة في الحسّ الديني السنّي. وقد تقيّد منذ البداية بكيفيّة ضيّقة للغاية في قالب وتحليل كان يُنظر إلى العالم فيهما على أنّه مجرّد صدور متتال لآيات منفصلة لا غير، أعني على أنّه الموضع لصفات أفعال البارئ التي يجب وصفها وتعليلها مباشرة بعلاقتها بصفات ذاته. فلم يقدر الكلام الأشعري على أن ينفتح بكيفيّة تمكّنه من أن يُدمج رؤية للموجودات والأحداث وفهمها في ذاتها، بحيث يبيّن خصائصها والعلاقات المتبادلة بينها في مستوى حقيقتها المادّيّة ووجودها. وكان هذا التكيّف ممكناً في المبدأ على الأقلّ، ولكن كان يقتضي جهداً خلّاقاً ذا أبعاد هائلة. وهذا لم يقع. وقد انبهر الغزالي، لئلا نقول افتتن، بنسق ابن سينا[٤٧].

ورغم أنّه رفض أقوالاً قليلة من النسق، فقد تبنّى جوهره، وكأنّه هو صاحبه ـ وفي الحقيقة تبنّاه أكثر ممّا يُعترف به عادة. لقد رغب أن يجد (أو قد يكون رغب في أن يجد قرّاؤه) العبارات التّقليديّة للمذهب الأشعري السّنّي على أنّها أوصاف وبيانات هي بديلة من عبارات أو مساوية بالأساس لها، العبارات التي شرح بها ابن سينا أو اقتبسها منه

---

(٤٧) تميل الأنساق من حيث هي وفي ذاتها ـ ونسق ابن سينا هو يقينا واحد من أبرزها ـ إلى أن تكون مُغرية على قدر ما تكون مبنية بناءً شاملاً لكلّ شيء ومحكماً ومتماسكاً، إذ إن كلّ شيء يجد مكانه المعدّ له ويجد تعليله.

وكيّفها. ولكنّ التزامه بابن سينا كان على الأقلّ على الدّرجة نفسها من العمق، إن لم يكن أعمق من ذلك الذي ارتبط به بمذهب السّنّة التقليديّ. وإذا ما تمعّنّا مليّاً، ندرك أنّ الصّياغات التّقليديّة أُوّلت بحيث تطابق مذهب ابن سينا، وليس العكس صحيح(٤٨).

وفي هذه العمليّة أو الإجراء، تساهل ورضي بتنازلات مذهبيّة، للبعض منها دلالة لاهوتيّة عميقة. وهنا أيضاً مواضيع تتطلّب بحثاً جدّيّاً قبل أن تحصل لدينا أدنى فكرة واضحة عن التطوّر اللاهوتي للكلام. وسيقتضي هذا للأسف معرفة بالكلام في الفترة الكلاسّيكيّة أتمّ وأعمق من المعرفة التي لدينا الآن، وقراءة لأعمال الغزالي والمتكلّمين المتأخّرين قراءة أكثر تنويعاً وتدقيقاً من تلك التي درجت إلى يومنا هذا.

وكيفما كان الأمر، وضعنا في عملنا هذا الكلام الكلاسّيكي نصب أعيننا. وقد رأينا أنّ الكلام، وإن كان يتصوّر نفسه على أنّه ميتافيزيقا فلسفيّة بالمعنى الأدقّ والأتمّ، هو في الواقع علم لاهوت بالأساس. وله عناصر فلسفيّة حقيقيّة، قد نجد عدداً منها قُرّر وصيغ أحياناً بمعزل عن غيره، وقصد لذاته من حيث إنّه موضوعات نظريّة صرفة، ولكن يبقى أنّ الكلام، إلى حدّ اعتباره فنّاً فريداً، يشمل عناصره المتنوّعة جميعها، علم لاهوت تأمّلي يُروى بطريقة صوريّة، بحيث إنّ عبارة «علم الكلام»، عندما كان يستعملها علماء مسلمون لينعتوا فنّهم الذي يخصّهم، ترادف تماماً عبارة «علم أصول الدّين».

ومن حيث المبدأ، فإنّ العلم التّأمّلي الذي هو لعدد قليل من علماء اللاهوت الذين هم أهل تحقيق بحيث يُنظر إليهم على أنّهم ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧، والنساء: ١٦٢] يصلح لضمان الأساس العقليّ لمعتقد المجتمع الدّينيّ بامتلاك الصورة الكاملة والنّهائيّة للاستدلالات العقليّة التي يمتلكها أغلبيّة المؤمنين السّاحقة في صيغة سطحيّة وابتدائيّة لا غير، هذا إن امتلكتها. ولكن لم تكن دراسة الكلام أمراً مخصّصاً لعلماء اللاهوت المحترفين وموقوفاً عليهم.

وفي صورة أو في أخرى، فقد كان اللاهوت النّموذجي والمكرّس الذي تمرّس فيه معظم العلماء من دون الحنابلة، ونحن نعلّمه بالأساس، من الأمّهات المعتمدة في التّعليم في المدارس. وبما أنه كذلك، فهو الأرضيّة التي يستند إليها جزء كبير، إن لم يكن الجزء الغالب، في التفكير الدّيني السّنّيّ، وهي التي تضفي عليه شكله.

---

(٤٨) أغفلت قراءات سطحيّة هذا الأمر بصفة مستمرّة، وافترضت بسبب ذلك بطريقة صريحة أو ضمنيّة مفارقات لا توجد في النصّ. مثلاً لا يوجد موضع (بما في ذلك «الاقتصاد») جزم فيه الغزالي بأيّ ضرب من ضروب القول بالتجويز والعادة (occasionalism) أو أيّ مستوى من مستوياته.

وفي المستوى الأدنى، كان الصبيان والفتيان يلقّنون مبادئ المذهب الإسلاميّ باعتماد مؤلّفات وجيزة تستعمل في التّدريس، وهي خلاصات تفقيهيّة وتلقينيّة (catechetical)، بعضها كتبها الشيوخ المتصدّرون، بينما في الطّرف الآخر من السلسلة المتتالية والمتّصلة، صَلُح علم اللاهوت الشّائع والمعهود الموجود في المؤلّفات المعتمدة، منطلقاً لعلم اللاهوت الصّوفيّ السّنّي[٤٩]. ومن حيث هو العلم الأساسيّ للإسلام، فالكلام علم لاهوت بالمعنى التّامّ للّفظ.

(٤٩) هذا واضح من قبل من الناحية الصوريّة في التّحليل المفهوميّ الذي يرد مثلاً في عمل الجنيد والحلّاج الذي يبقى شكلاً ومضموناً داخل حدود «علم أصول الدّين» في الإسلام، مع أنّه كثيراً ما يتجاوز ما يجده المرء في الكتب المدرسيّة المعتمدة (مثلاً بحث الحلاج في كتاب الطّواسين في الفرق بين توحيدنا وتوحيد الله). [لعلّ ريتشارد فرانك يقصد أقوال الحلّاج في طاسين التوحيد، انظر: أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، تحقيق لوي ماسينيون (باريس: Paul Geuthner، ١٩١٣)، ص ٥٨ وما بعدها].

الفصل الثاني

ملاحظات حول علم الكلام في «المقدّمة» لابن خلدون[*]

مقداد عرفة منسية[**]

(*) نُشِرَت الصيغة الأولى لهذا الفصل، في: دراسات عربيّة، السنة ٣٣، العددان ١١ ـ ١٢ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧)، ص ٦٥ ـ ٧٥. وكان قيد الطبع عندما صدر كتاب د. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، فلم يكن في وسعنا مراجعة مقالنا في ضوء الكتاب الجديد. وفي هذه الصياغة الثانية سنسعى إلى تدارك ذلك. وما يبرّر في رأينا إعادة نشر مقالنا هذا في صيغته الجديدة هو أنّه رغم أهمّية دراسة منى أبو زيد، فقد بقيت جوانب تستحقّ في تقديرنا ذكراً أو مزيد فحص.

(**) أستاذ في الجامعة التونسيّة.

يصعب في فصل وجيز الإتيان على أهمّ الجوانب في ما قاله ابن خلدون (٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) عن علم الكلام في المقدّمة. فقد عرّف فيها مضمونه وطبيعته وأرّخ له، وحدّد علاقته بالفلسفة وبالمنطق في نشأته ومراحل تطوّره اللاحقة، وحدّد الفائدة منه بالقياس إلى العقيدة والمعرفة والتعليم. ويستند كلّ ذلك إلى نظريّاته الأساسيّة في الوجود والمعرفة والدّين. ثم إنّ العرض التامّ كان يقتضي منّا أن ندرس اختياراته الكلاميّة في المقدّمة، أي آراءه في كبريات المباحث، سواء في التوحيد وما يتبعه كمسألة الذات والصفات، أو في أفعال العباد ومسألة التحسين والتقبيح[1].

كما كان ذلك يقتضي منّا فحص كتابه لباب المحصّل في أصول الدين[2]، وكتاب فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)[3]، إلا أنّنا سنقتصر هنا على ملاحظات تتناول بعض ما ورد في المقدّمة.

تتعلق المجموعة الأولى من هذه الملاحظات بالكيفيّة التي عرّف بها ابن خلدون علم الكلام والكيفيّة التي أرّخ بها له، كما تتعلّق الثانية بقوله في علاقة علم الكلام بالفلسفة وبالمنطق، وتختصّ الثالثة برأيه بقيمة علم الكلام التعليميّة. وينبغي أن لا نكتفي بالفصل العاشر من الباب السادس من الكتاب الأول من المقدّمة الذي خصّصه لعلم الكلام، وإنّما نتناول أيضاً الفصول الأخرى، مثل فصول المنطق[4] والإلهيّات[5] والفلسفة[6]

(١) وهو ما قامت به منى أحمد أبو زيد في: المصدر نفسه، ص ٧٩ وما بعدها.

(٢) نشرة الأب لوسيانو روبيو (تطوان: ١٩٥٢)، وفيه ص ٢ ـ ٣، يقول ابن خلدون إنّه اختصر المحصّل للرازي وهذّبه، وأضاف إليه ما أمكن من تلخيص لمحصّل الطوسي، وأضاف قليلاً من «بنيّات» فكره. ولعلّ لباب المحصّل في أصول الدين هو «تلخيص» كتبه ابن خلدون بعد التحصيل، أو أنّه تمرين مكرّس في برامج التحصيل يُنجزه الطلبة لتلخيص كتاب من الأمّهات المعتمدة في التدريس والتعليق عليه، وكان لصاحبه الفخر الرازي دور خطير في تاريخ الكلام والفلسفة والمنطق بحسب ما بيّنه ابن خلدون نفسه في فصول من المقدمة.

(٣) أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ١٦ ـ ١٧.

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٣ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ٩٠٨ ـ ٩١٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٢٠ ـ ٩٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٩٢ ـ ١٠٠٢.

والمتشابه من الكتاب والسنّة، وهي الفصول التي لها علاقة متينة بعلم الكلام في طبيعته أو في مباحثه أو في تاريخه[٧].

أولاً: حقيقة علم الكلام وتأريخه

يبيّن ابن خلدون حقيقة علم الكلام كما يتصوّرها، ويؤيّد ذلك بعرض رؤيته لتاريخ هذا العلم. فتعريفه يرتبط بكيفيّة الحديث عن نشأته وتطوّره، ذلك أنّه يركّز على المضمون العقدي، وعلى الاستدلال العقلي على هذا المضمون، ويربط بين العقائد الإيمانيّة المقرّرة في علم الكلام وحدوثه في الملّة، ثمّ بتطوّره التاريخي، فهو تأريخ لعلم الكلام يثبت تحقيقه.

١ ـ تعريف علم الكلام

يقول ابن خلدون في تعريفه الشهير لعلم الكلام: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السنّة»[٨].

نتبيّن في علم الكلام، بحسب هذا التعريف، عنصريْن أساسيّيْن: المضمون، وهو العقائد الإيمانيّة، والاستدلال العقلي على إثباتها والدفاع عنها. وهذا الاستدلال فيه

---

(٧) انظر: «علم الكلام في التراث الخلدوني،» في: أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ١٥ ـ ١٦، وفيه إضافة الفصل من المقدمة (ص ٨٤٨ ـ ٨٦٢) الذي عنوانه «في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنّة، وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنيّة والمبتدعة في الاعتقادات» وفصول أخرى تتضمّن موضوعات كلاميّة. وهو أمر مهمّ بما أنّ ابن خلدون يرجع السبب في نشأة علم الكلام إلى الاختلاف في المتشابه. ثمّ إنّه يعرض في هذا الفصل أصناف المتشابه والمذاهب فيه (ابن عبّاس ومجاهد وعكرمة والباقلّاني والجويني والثوريّ والشعبي وجماعة من علماء السلف والزمخشري) ومذهبه هو نفسه فيه. والملاحظ هو أنّنا نجد في بعض نشرات المقدمة الفصل الذي خصّصه ابن خلدون للمتشابه يلي مباشرة الفصل الذي خصّصه لعلم الكلام. عن اختلاف الروايات، انظر تعليق روزنتال في ترجمته: Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Bollingen Series; 43, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1958), vol. 3, p. 55, note 369.

(٨) ابن خلدون، المقدمة، ص ٧٨٠ و٨٢١. في تصنيف العلوم حيث يدرج ابن خلدون علم الكلام في العلوم النقليّة الوضعيّة التي أصلها الشرعيّات، ويبيّن العلاقة العضويّة بين التكاليف البدنيّة والتكاليف القلبيّة المختصّة «بالإيمان، وما يجب أن يعتقد ممّا لا يُعتقد. وهذه هي العقائد الإيمانيّة في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقَدر. والحجاج عن هذه بالأدلّة العقليّة هو علم الكلام». انظر: أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ٢٨ ـ ٣٢؛ Louis Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée* (Paris: Vrin, 1970), pp. 169-309, and Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza; 4 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), p. 4.

جانبان: جانب موجب، وهو إثبات هذه العقائد بالحجاج عليها، وجانب سالب، وهو الردود على «المبتدعة». وهذه العناصر الثلاثة يمكن أن نضيف إليها عنصراً رابعاً، هو موجود، وإن لم يكن مقصوداً لذاته، وهو هذه «البدع» التي يجب عرضها، وإن بإيجاز قبل إبطالها. ولكن إن أردنا حصر مضمون علم الكلام في خصوصيّته، يجب أن نُقصره على عنصر واحد، وهو الجهاز الاستدلالي، أي جملة الحجج النظريّة المُثبتة وطرق الاستدلال على العقائد، فلا تكون هذه جزءاً منه، إذ هي من وضع الشارع، والمتكلّم يقرّرها بالحجج. وأقصى ما يمكن أن نُلحق به هو الجانب الاستدلالي الثاني الذي هو مجموعة الأدلّة في الردود لإبطال أقوال المبتدعة، وهو سالب وليس بمُثبت.

٢ ـ العقائد الإيمانيّة

يورد ابن خلدون هذه العقائد مجملة[٩]، ثم مفصّلة[١٠]: الإيمان بالخالق، وردّ كلّ الأفعال إليه، وذلك هو سبيل النجاة، مع القصور عن العلم بكنه حقيقة هذا الخالق، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين وعن صفات النقص، وتوحيده بالاتّحاد، واعتقاد أنّه عالم قادر ومريد ومقدّر لكلّ كائن، والبعث بعد الموت، واعتقاد بعثة الرسل للإخبار عن أحوال الشقاء وأحوال السعادة[١١].

ويرفق ابن خلدون في هذا العرض المجمل لكلّ واحدة من أمّهات العقائد بالدليل العقلي الرئيسي الذي يثبتها، ويورده في أوجز صيَغه: مثل تنزيه الله في الذات ودليله «صحّة أنّه خالق»، وتنزيهه في الصفات بدليل الخلف («وإلا لأشبه المخلوقين»)، وتوحيده بالاتّحاد بدليل الخلف أيضاً («وإلا لم يتمّ الخلق للتمانع»)، وأنّه عالم قادر ودليله «تمام الأفعال وكمال الإيجاد والخلق»، وأنّه مريد «وإلا لم يُخصَّص شيء من المخلوقات». وهذا الاستدلال المختصر يمكن شرحه وبسطه بالرّجوع إلى كتب الكلام حيث نجده مبسوطاً.

٣ ـ البعد الاحتجاجي

يتسلّم المتكلّم هذا المضمون العقدي من الشرع، ويوجد الحجج المؤيدة له، ويردّ على ما يراه مخالفاً له مخالفة مطلقة أو نسبيّة. وسنرى في ما بعد النظريّات والأدلّة التي

---

(٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٢٩ ـ ٨٣٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٣٠ وما بعدها.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٢٩ ـ ٨٣٠.

يعتمدها في هذا الإجراء. ويبدو عمل المتكلّم هذا بالقياس إلى العقائد الإيمانيّة شبيهاً بالمناظرات التي تجري في الخلافيّات بين المذاهب الفقهيّة، إذ يورد كلّ واحد حججاً يريد بها تصحيح مذهب الإمام الذي يقلّده، فيتسلّمه منه ويدافع عنه. يقول ابن خلدون عن هذا العلم الثاني:

«ولا بدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يُتوصّل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهدَ يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيّات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلّته»[١٢].

يكون صاحب الكلام من الشارع، إذن، بمنزلة صاحب الخلافيّات من مؤسّس المذهب أو المجتهد. وقد وجدت هذه العقائد في البداية، ثمّ حدث خلاف في تفاصيلها دار حول فهم الآيات المتشابهة، «فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة على النقل، فحدث بذلك علم الكلام»[١٣].

٤ ـ تاريخ علم الكلام

أ ـ المنطلق: ينطلق ابن خلدون من ذكر نوعين من أوصاف الله وردت في القرآن:

(١) أوصاف وردت بها آيات كثيرة ذات الدلالة الظاهرة في التنزيه «وهي سلوب كلّها وصريحة في بابها»، وبالتالي فهي لا تقتضي التأويل. وكان موقف الرسول والصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها.

(٢) أوصاف قليلة توهم التشبيه في الذات أو في الصفات. وكان موقف السلف تغليب أدلّة التنزيه وإحالة التشبيه في هذه الآيات والإيمان بها وعدم البحث فيها وتأويلها، أي الوقف فيها والإذعان، إذ هي من كلام الله، حتى قالوا: «اقرأوها كما جاءت»[١٤].

ب ـ ظهور «المبتدعة» في زمن السّلف: وظهر من فهم تلك الآيات المتشابهة على ظاهرها جماعة مشبّهة في الذات (اليد والقدم والوجه) وفي الصفات (إثبات الجهة

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨١٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٣٠. وراجع عن المتشابه الفصل السادس عشر من الباب السادس من الكتاب الأول من المصدر نفسه، ص ٨٤٨ ـ ٨٦٢، و Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 5-13.

(١٤) انظر: Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 3, p. 46, note 327.

والاستواء والنزول والصوت والحرف)[١٥]. ويبدو أنّ ابن خلدون يعيب على هؤلاء أنّهم لم يكتفوا بالتشبيه، وإنّما «توغّلوا فيه». وسواء تعلّق التشبيه بالذات أو بالصفات، فقد آل الأمر إلى التجسيم الذي يعتبره ابن خلدون شناعة[١٦]. وهو وإن كان يُظهر موقفه الرافض، فلا ينبغي أن ننسى أنّه في عرض هذه الأقوال يورد الردود التاريخيّة عليها، أو قراءته لهذه. لذلك يقول بعد عرض قول المشبّهة في الصفات الذي آل إلى التجسيم:

«واندفع ذلك بما اندفع به الأوّل، ولم يبق من هذه الظواهر إلا اعتقادات السّلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي، لئلا يكُرّ النفي على معانيها بنفيها، مع أنّها صحيحة ثابتة من القرآن. ولهذا تنظر ما تراه في عقيدة الرسالة لابن أبي زيد وكتاب المختصر له، وفي كتاب الحافظ ابن عبد البرّ وغيرهم، فإنّهم يحومون على هذا المعنى، ولا تُغمض عينك عن القرائن الدالّة على ذلك في غضون كلامهم»[١٧].

وهو يعني هنا أنّه، سواء على مستوى فساد المضمون المذهبي وبطلان الحجّة المنطقيّة عليه، أو على مستوى الحاصل التاريخي، بطُل التجسيم في الصفات (= «اندفع ذلك») بما بطل به الأوّل (= «اندفع به الأوّل»)، أي التجسيم في الذات. وثبت موقف السّلف (= «ولم يبق») من الآي المتشابه، وهو تغليب التنزيه مطلقاً وقبولها وعدم الخوض فيها، مع الاعتقاد أنّ لها في حقيقة الأمر معاني منزّهة، ولكن لا ينبغي تأويل هذه العبارات حتّى لا تُنفى فيُضطرّ إلى نفي معانيها الثابتة (= «لئلّا يكُرُّ النفي على معانيها بنفيها»، أي بنفي الظواهر).

ج ـ نشأة علم الكلام مع تطوّر الحياة العلميّة: ثمّ كثرت العلوم والصنائع، وألّف المتكلّمون في التنزيه، وظهر الاعتزال الذي يصفه ابن خلدون بالبدعة، وهو تعميم هذا التنزيه في آي السلوب[١٨]. ويعني ابن خلدون بذلك أنّ المعتزلة لم يقصروا التنزيه على الآيات التي ورد فيها التنزيه، ولا على الآيات التي ورد فيها التشبيه، مثلما فعل السلف، وإنّما بلغوا بالتنزيه إلى نفي أن تكون صفات المعاني (العلم والقدرة والإرادة والحياة)

---

(١٥) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٥٢، ضمن الحديث عن المتشابه.

(١٦) يسمح كلام ابن خلدون في موضع ثانٍ، أي في الفصل الخاصّ بالمتشابه، بالتعرّف إلى هويّة هؤلاء المشبّهة، وهم «جماعة من أتباع السّلف وهم المحدّثون والمتأخّرون من الحنابلة ارتكبوا (ارتبكوا) في محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى مجهولة الكيفيّة... ولا يعلمون مع ذلك أنّهم ولجوا من باب التشبيه في قولهم بإثبات استواء» في قولهم في «استوى على العرش»، والاستواء جسمانيّ. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥٤ ـ ٨٥٥.
«وفي المحدّثين غلاة يسمّون المشبّهة لتصريحهم بالتشبيه» (ص ٨٥٦ ـ ٨٥٧).

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٣٢.

(١٨) انظر: Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 25-28.

زائدة على أحكامها لئلا يتعدّد القديم، فيرى أنّهم «نفوا» صفة الإرادة. ومن هنا نفيُهم للقدر الذي «معناه سبق الإرادة للكائنات»[19]، وأنّهم «نفوا» السمع والبصر لأنّهما من عوارض الأجسام، و«نفوا» الكلام، وعن هذا لزم قولهم بخلق القرآن[20].

د ـ ظهور الكلام السنّي: ويبدأ مع احتجاج أبي الحسن الأشعري (توفّي ٣٢٤هـ/ ٩٣٥ ـ ٩٣٦م) على عقائد أهل السنّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المعتزلة في الذات والصفات، وفي القدر[21]. ويبدو الاحتجاج الكامل بالأدلّة العقليّة كأنّه لم يبدأ عند أهل السنّة إلا مع الأشعري. ولا يعني ذلك مضمون عقائد أهل السنّة، وإنّما طرقهم في الاستدلال لإثبات هذه العقائد والردّ على «بدع» المعتزلة، وهو علم الكلام السنّي. ويقدّم ابن خلدون الأشعري هنا على أنّه «توسّط بين الطرق»، أي أنّه رفض موقف المشبّهة الذين غلّبوا آيات التشبيه في ظواهرها على آيات التنزيه فآل موقفهم إلى التجسيم، وأنّه رفض موقف المعتزلة الذين تجاوزوا التنزيه إلى «نفي» الصفات المعنويّة.

«فأثبت الصفات المعنويّة وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلّة المخصّصة لعمومه. فأثبت الصفات الأربع المعنويّة والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل. وردّ على المبتدعة في ذلك كلّه، وتكلّم في ما مهّدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح»[22].

ويبدو أنّ ابن خلدون يعني هنا أنّ الأشعري أثبت الصفات المعنويّة على عكس المعتزلة، وكذلك على عكسهم قصر التنزيه على ما توفّر فيه أمران: «ما قصره عليه

---

(١٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٣٢، و٨٥١ ـ ٨٥٣، حيث يعرض ابن خلدون نشأة الاعتزال وتطوّره بالقياس إلى القول في المتشابه والقول بنفي القدر، ويذكر شيوخ المدرسة: واصل بن عطاء ومعمّر السلميّ وأبو الهذيل العلّاف وإبراهيم النظّام والجاحظ والكعبيّ و[أبو علي] الجبّائي. وفي هذا العرض تبقى نظريّة التوحيد ونظريّة العدل ركيزتي المذهب: «أثبتوا هذه الصفات أحكاماً ذهنيّة مجرّدة، ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسمّوا ذلك توحيداً. وجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله، ولا تتعلّق بها قدرة الله تعالى، سيّما الشرور والمعاصي منها، إذ يمتنع على الحكيم فعلها، وجعلوا مراعاة الأصلح للعباد واجبة عليه. وسمّوا ذلك عدلا بعد أن كانوا أوّلا يقولون بنفي القدر، وأنّ الأمر كلّه مستأنف بعلم حادث وقدرة وإرادة كذلك». وينتهي ابن خلدون إلى القول: «وكانت طريقتهم تسمّى علم الكلام».

(٢٠) يلمّح ابن خلدون من دون تصريح إلى اعتقاد المأمون بالنسبة إلى خلق القرآن، وإلى محنة أحمد بن حنبل. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣٣، و Wolfson, *Ibid.*, p. 31.

(٢١) كذلك انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٥٣، ويورد ابن خلدون ذكر الأشعريّ مباشرة بعد تطوّر الاعتزال، وصولاً إلى مرحلة أبي علي الجبّائي، ويذكر مناظرته الشهيرة معه في الصلاح والأصلح ويلحقه بمذهب «عبد الله بن سعيد بن كلاّب وأبي العبّاس القلانسي والحرث بن أسد المحاسبي من أتباع السلف وعلى طريقة السنّة. فأيّد مقالاتهم بالحجج الكلاميّة وأثبت الصفات القائمة بذات الله تعالى من العلم والقدرة والإرادة... والكلام والسمع والبصر». انظر: Wolfson, *Ibid.*, pp. 32-39.

(٢٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٣٣.

السلف»، وما «شهدت له الأدلّة المخصّصة لعمومه». أمّا الأمر الأوّل وهو موقف السلف، فهو فهم آيات التنزيه على ظاهرها وتغليب أدلّة التنزيه وإحالة التشبيه في متشابه الآيات وعدم البحث فيها، وإنّما الإيمان بها كما هي. ولكن الفارق هو أنّ موقف الأشعري لم يكن الوقف، وإنّما البحث والنظر والاستدلال، وهو ما يتقوّم به علم الكلام في جوهره. ويرتبط بذلك الأمر الثاني، وهو أنّ الأشعري خالف المعتزلة في إطلاقهم التنزيه إلى بلوغ ما رأى فيه ابن خلدون نفي الصفات المعنويّة، فلم يعمّم الأشعري التنزيه وقصره على ما رأى أنّ الدليل يخصّصه ويعيّنه دون غيره.

ويضيف ابن خلدون إلى عمل الأشعري أمرين:

- تكميل «العقائد في البعثة وأحوال المعاد والجنّة والنار والثواب والعقاب».

- إلحاق الكلام في الإمامة بالمباحث الكلاميّة، ليردّ على إلحاق الإماميّة لها بعقائد الإيمان، بينما يرى ابن خلدون أنّ الإمامة لا تعدو أن تكون قضيّة مصلحيّة إجماعيّة(٢٣).

هـ - اكتمال الطريقة: والفترة الأساسيّة اللاحقة في تاريخ علم الكلام [الأشعريّ] كانت تحت إمامة أبي بكر الباقلّاني (٤٠٣هـ/١٠١٣م) الذي أخذ عن تلاميذ الأشعري. وتمثّل عمله بأمرين أساسيّين: **أوّلهما** تهذيب الطريقة وتجهيزها بالمقدّمات النظريّة، أي الأصول التي ينبني عليها الاستدلال (الجوهر الفرد والخلاء، وأنّ العرض لا يقوم بالعرض، وأنّه لا يبقى زمانين)، **وثانيهما** إقرار قاعدة من أهمّ قواعد علم الكلام، وهو أنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وإلحاق هذه المقدّمات المنتجة عقلاً بالعقيدة من حيث وجوب اعتقادها والإيمان بها، تماماً كما لو كانت عقائد أصليّة(٢٤).

---

(٢٣) يوجد في آخر كتاب اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع للأشعري، باب الكلام في الخاصّ والعامّ والوعد والوعيد (فيه يفسّر الأشعري الآيات في مصير الفاجر في الآخرة، ولكن ليس فيه التفصيل الذي يذكره ابن خلدون) وباب الكلام على الإمامة. انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ويليه رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، عني بنشره وتصحيحه الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي؛ تصنيف الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن أسماعيل الاشعري؛ نشرها عن النص المطبوع (ط. ٢) لمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢)، ص ٧٧ وما بعدها، وص ٨١ وما بعدها. وكذلك نجد في آخر الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، بابيْ الكلام في الحوض (ص ١٦٤ وما بعدها)، والكلام في عذاب القبر (ص ١٦٦ وما بعدها)، وباب الكلام في إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (ص ١٦٨ وما بعدها). انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ط ٣ (دمشق: مكتبة دار البيان؛ الطائف: مكتبة المؤيد، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

(٢٤) انظر: Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 40-41.

ويظهر من كلام ابن خلدون في الفصل المخصّص لعلم المنطق أنّ القول إنّ «أدلّة العقائد منعكسة، بمعنى أنّها إذا بطلت بطل مدلولها» ذهب إليه كلّ من أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني (٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)، بينما اختصّ الباقلاني بالقول إنّها «بمثابة العقائد، والقدح فيها قدح في العقائد لابتنائها عليها»[٢٥].

ويبدو أنّ الباقلاني استكمل بذلك النسق الاستدلالي، فبلغ به نتائجه المنطقيّة القصوى، ذلك أنّه إذا كانت الأدلّة التي تثبت العقائد الإيمانيّة وتصحّحها، تتوقّف على هذه المقدّمات العقليّة، فلا تصحّ الأدلّة ما لم تصحّ هذه المقدّمات، وإذا كانت العقائد هي مدلولات تلك الأدلّة لا تصحّ إلا بها، وجب اعتقاد تلك المقدّمات لتوقّف الكلّ عليها، أي سلسلة الأدلّة والأنظار، ونتائج هذه، أي العقائد، وقد تمّ إثباتها في نهاية الاستدلال. ويكون الترتيب هو التالي: إذا صحّت المقدّمات صحّ الدليل، فيصحّ مدلوله، وإذا بطلت المقدّمات بطل الدليل، فيبطل المدلول. وهو معنى التعاكس. ويبدو الباقلاني وكأنّه أضفى على المقدّمات النظريّة التي هي قواعد الاستدلال صحّة منطقيّة مطلقة لا يُعقل بطلانها، وأحدث بذلك مجموعاً أو جملة عقديّة ـ نظريّة مترابطة ترابطاً عضويّاً. ويعدّ ابن خلدون فترة الباقلاني فترة كمال الطريقة التي «جاءت من أحسن الفنون النظريّة والعلوم الدينيّة»[٢٦].

ويمكن في عرض ابن خلدون لطريقة متكلّمي الأشاعرة وأدلّتهم الخاصّة بهم[٢٧]، تبيّن مستويات ثلاثة في هذا الاستدلال: المدلول (وهي عقيدة من عقائد الإيمان) والدليل (بمثابة القياس المركّب) والقواعد أو الأصول (بمثابة المقدّمات):

ـ المدلولات: حدث العالم (الذي هو بدوره دليل على وجود اللّه) ـ التوحيد ـ الصفات القديمة.

ـ الأدلّة، ومنها:

ـ إثبات الأعراض، وامتناع خلوّ الأجسام عنها، وما لا يخلو من الحوادث حادث، وهي أدلّة على حدث العالم.

ـ التمانع، وهو الدليل على التوحيد.

---

(٢٥) ابن خلدون، المقدمة، ص ٩١٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٣٥.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩١٤.

ـ الجوامع الأربعة (مثل الحدّ والحقيقة وغيرهما) التي هي شروط تصحّح إلحاق الغائب بالشاهد (وهو المنهج الشهير بقياس الغائب على الشاهد أو الاستدلال بالشاهد على الغائب)، وهي دليل على إثبات الصفات القديمة. ويعني ابن خلدون هنا أنّه يجب، خلافاً للمعتزلة، إثبات الصفات المعنويّة، مثلما فعل الأشعري قياساً للغائب، أي الله، على الشاهد، أي الإنسان. فكما أنّه في الشاهد لا يوصف الإنسان، ولا يتّصف بأنّه عالم ما لم تكن له صفة معنويّة، هي العلم، وهي العلّة في كونه عالما واتّصافه بذلك، كذلك نقل هذا الحكم من الشاهد إلى الغائب، لأنّه يصحّ شريطة أن تتوفّر الجوامع الأربعة في الشاهد وفي الغائب، أي أن تكون هذه متّحدة في الاثنين لتجمع بينهما وتوحّدهما في الحكم.

ـ الأصول أو القواعد التي تقوم عليها الأدلّة وتُقرّر بها، ومنها:

* الجوهر الفرد والزمن الفرد والخلاء بين الأجسام: ومن الواضح أنّ هذه مقدّمات متلازمة، أي أنّه لا يصحّ القول بتركيب الأجسام من أجزاء منفصلة من دون القول بالخلاء.

* نفي الطبيعة، أي نفي أن يفعل النظام العلّي بالاعتماد على طبائع الأشياء، وبصفة مستقلّة عن تدخّل مباشر ومستمرّ من الله.

* نفي التركيب العقليّ للماهيات، أي نفي الأساس الذي قام عليه منطق الفلاسفة، مثلما سنراه لاحقاً.

* العرض لا يبقى زمنيْن، أي أنّ له الامتداد ذاته، أو بالأحرى عدم الامتداد، الذي للزمن الفرد.

* إثبات الحال، وهي صفة لموجود، لا موجودة ولا معدومة (وهي النظريّة الشهيرة التي أحدثها أبو هاشم الجبّائي (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م) في الاعتزال البصري لحلّ إشكاليّة الذات والصفات، وتفاوت الأشاعرة في الأخذ بها، مثل الباقلاني والجويني[٢٨].

و ـ **إمامة الجويني (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)**: ويؤقّت ابن خلدون المرحلة الموالية بإمامة أبي المعالي الجويني في العقائد، ويذكر كتابه الشامل وتلخيصه الإرشاد. لكنّه لا يطيل الحديث عنه.

---

(٢٨) عن القول بالحال، انظر: Wolfson, *Ibid.*, pp. 167-197.

ز ـ الاقتباس من العلوم الفلسفيّة ودور الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) الحاسم: وهي فترة انتشار المنطق وفصله عن العلوم الفلسفيّة الأخرى من حيث إنّه «قانون ومعيار للأدلّة فقط، يُسبر به الأدلّة منها كما يُسبر من سواها»[٢٩].

وأعيد النظر بالبراهين المنطقيّة في قواعد الكلام ومقدّماته القديمة، فأدّى ذلك إلى مخالفة هذه واقتباس النظريّات الفلسفيّة الطبيعيّة منها والإلهيّة. يقول ابن خلدون عن هذه القواعد والمقدّمات إنّ المتكلّمين «لمّا سبروها بمعيار المنطق ردّهم إلى ذلك فيها». والأرجح أنّه يقصد القواعد والمقدّمات القديمة التي استقرّت مع الباقلّاني ثمّ تمّ فحصها بآلة المنطق المتبنّاة حديثاً، فأدّى ذلك إلى مخالفة الكثير منها وتعويضها بقواعد ومقدّمات أخذت من العلم الطبيعيّ والعلم الإلهي الفلسفيّيْن على حدّ ما يثبتهما المنطق الفلسفي. ولعلّ ابن خلدون يقصد مثلاً القول الفلسفيّ بالهيولى والصورة ونفي الخلاء بدل القول الكلامي بالجزء الذي لا يتجزّأ وإثبات الخلاء، وذلك في ما يتعلّق بتصوّر تقوّم الجسم، ويقصد كذلك القول الفلسفي بالوجوب والإمكان في مقابل القول بحدوث الأعراض فالأجسام، ثمّ العالم، وذلك في ما يتعلّق بإثبات الوجود الإلهي في تقليد المتكلّمين النظري[٣٠].

وبما أنّ المتكلّمين خالفوا كثيراً من القواعد والمقدّمات القديمة، وهي التي كانت أدلّة على العقائد، فقد حُكم على بطلان عدد من المقدّمات من دون أن تبطل العقائد التي أصبح يستدلّ عليها بقواعد ومقدّمات متجدّدة. فكانت أخطر نتيجة هي فكّ التلازم بين صحّة المقدّمات النظريّة وصحّة العقائد، والتخلّي عن القول الذي أسّسه الباقلاني

---

(٢٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٣٥. تتعلّق عبارة «فقط» الحصريّة بالمنطق، وتعني أنّه لا يعدو أن يكون قانوناً ومعياراً لسبر الأدلّة، أي استخدامه بما هو مجرّد آلة، ولا يلزم مستخدمه تبنّي الأقوال الفلسفيّة الطبيعيّة والإلهيّة. ويضيف ابن خلدون قائلاً: «كما يسبر من سوّاها»، فلعلّه يقصد بها سوى الأدلّة، أي الأنظار والأقيسة من حيث هي أكثر تركيباً، إذ كان قد قال قبل ذلك «صناعة المنطق التي تسبر بها الأدلّة وتعتبر بها الأقيسة»، ولعلّ الأصحّ هو ما ذهب إليه روزنتال في ترجمته الذي فهم «من سواها» أي من سوّى العلوم الفلسفيّة. انظر: Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 3, p. 51: «Logic was merely a norm and yardstick for arguments and served to probe the arguments of the (philosophical sciences) as well as (those of) all other (disciplines)».

(٣٠) نجد الرازي مثلاً في المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيات يذهب إلى القول بصحّة قيام العرض بالعرض (ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧)، ويردّ على القائلين بالخلاء (ص ٣٣٨ وما يليها)، انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية في علم الألهيات والطبيعيات، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠)، ويقبل القول بالتركيب العقليّ للماهيات ووجود الكلّيّ الطبيعي، وهو الأساس الذي يقوم عليه المنطق. انظر أيضاً: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، منطق الملخّص، تحقيق وتقديم وتعليق أحد فرامرز قراملكي وآدينه اصغرى نژاد (طهران: [د. ن.]، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م)، ص ٢٧ ـ ٣٠.

من أن بطلان المدلول (العقائد) من بطلان دليله (القواعد والمقدّمات) الذي يميّز طريقة المتقدّمين، والقول بدلاً منه إنّه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول، وهي القاعدة في طريقة المتأخّرين[٣١].

ولكنّ اعتبار مناهج الفلاسفة وعدد من نظريّاتهم صالحة في إثبات العقائد، لم يخف في حكم المتكلّمين مخالفة الفلسفة للعقائد. ومن الواضح أنّ ذلك كان في مستوى الإلهيّات بصفة خاصّة، أي الخلافات المعروفة على الأقلّ حول قدم العالم أو حدوثه، وعلم الله للجزئيّات أو عدمه، والبعث الجسمانيّ أو عدمه. ولذلك ربّما أدخل المتكلّمون في طريقة المتأخّرين الردّ على الفلاسفة «في ما خالفوا فيه من العقائد الإيمانيّة، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم».[٣٢]

ويمثّل هذا الاتجاه في التأليف الكلامي على طريقة المتأخّرين الغزالي أوّلاً، ثم فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، ثمّ آخرون، ومن هؤلاء سيف الدّين الآمدي (ت ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م)[٣٣] وسعد الدّين التفتازاني (٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م)[٣٤].

ح ـ اختلاط الكلام والفلسفة: وهي المرحلة الأخيرة، وفيها توغّل المتأخّرون في مخالطة كتب الفلسفة[٣٥]، وجعلهم اشتباه المسائل بين الكلام والفلسفة يظنّون

---

(٣١) حول ذلك، انظر: Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*, pp. 72-76, 153-169 and 359 sqq.

(٣٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٣٦.

(٣٣) أضفنا ذكر سيف الدين الآمدي هنا لأنّ ابن خلدون يذكره في فصل أصول الفقه إلى جانب الرازي، واصفاً إيّاهما بأنّهما «فحلان من المتكلّمين المتأخّرين». انظر: المصدر نفسه، ص ٨١٧.

وهو يقصد كتابه في أصول الفقه الإحكام في أصول الأحكام. أمّا كتاب الآمدي في علم الكلام، فهو أبكار الأفكار الذي اختصره في: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، وفيه يظهر أنّه تخلّى عن استدلال المتكلّمين (الجوهر الفرد... إلخ) واعتمد على ثنائيّة الواجب والممكن (ص ٩ و٢٦١ حيث يذكر طريقة المتكلّمين الشهيرة على حدوث العالم).

(٣٤) اطّلع ابن خلدون وهو في مصر على «تآليف في المعقول متعدّدة، لرجل من عظماء هراة من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدين التفتازاني، منها في علم الكلام، وأصول الفقه والبيان تشهد بأنّ له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدلّ على أنّ له اطلاعاً على العلوم الحكميّة وتضلّعاً بها وقدماً عالية في سائر الفنون العقليّة». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩٤، «وأمّا غيره من العجم، فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطّوسيّ كلاماً يعوّل على نهايته في الإصابة» (ص ١٠٥١).

(٣٥) هناك فترة أولى اعتزاليّة تأثّر فيها علم الكلام بالفلسفة يشير إليها ابن خلدون عند ذكره لأبي الهذيل «شيخ المعتزلة... اتّبع رأي الفلاسفة في نفي الصفات الوجوديّة لظهور مذهبهم يومئذ» وإبراهيم النظّام الذي «طالع كتب الفلاسفة وشدّد في نفي الصّفات وقرّر قواعد الاعتزال». انظر: المصدر نفسه، و Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 28-29.

أنّ موضوعهما واحد، فاختلط الكلام بالفلسفة بصفة نهائية حتى تعذّر الحصول عليه خالصاً. ويعود ابن خلدون إلى هذا الخلط ثانية في فصل علم الإلهيّات، ويميّز فيه بين عمليّتَيْن:

(١) خلط «مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث، وتشابُه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيّات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنّها فنّ واحد». فالخلط له ما يعلّله، وهو تشابه موضوع علم الكلام (وهو «العقائد الإيمانيّة بعدّ فروضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يُستدلّ عليها بالأدلّة العقليّة»)[٣٦] بموضوع الإلهيّات (وهو «الوجود المطلق») واشتراك مسائله (وهي العقائد متلقّاة من الشريعة) ومسائلها (وهي الأمور العامّة للجسمانيّات والروحانيّات، ثمّ مبادئ الموجودات، ثمّ كيفيّة صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثمّ أحوال الأنفس بعد مفارقة الأجسام)[٣٧].

(٢) تغيير المتكلّمين للترتيب الفلسفي في مسائل الطبيعيّات والإلهيّات:

«وخلطوهما فنّاً واحداً قدّموا فيه الكلام في الأمور العامّة، ثمّ أتبعوه بالجسمانيّات وتوابعها، ثمّ بالرّوحانيّات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب [الرازي] في **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**[٣٨]، وجميع من بعده من علماء الكلام»[٣٩].

---

(٣٦) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٣٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٢٠ ـ ٩٢١.

(٣٨) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعيات، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠)، ص ٩٠ ـ ٩٤، حيث يشير إلى طريقته في تبويب المباحث المشرقيّة: الكتاب الأوّل في الأمور العامّة (الوجود وخواصّه وأحكامه، والعدم والماهية والوحدة والكثرة، وأقسام الموجود: الواجب والممكن وحقائقها وخواصّها وأحكامها وما يتعلّق بالقدم والحدوث). الكتاب الثاني في أقسام الممكنات (الجوهر والعرض، وخواصّها المشتركة وخواصّ الجوهر من حيث هو جوهر وخواصّ العرض من حيث هو عرض. الكتاب الثالث في الإلهيّات المحضة (إثبات واجب الوجود وتنزيهه، في صفاته، في أفعاله، النبوّة).

(٣٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٢١. وهذا ما نلاحظه فعلاً في كتاب الإيجي (٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م). انظر: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام (بيروت؛ القاهرة: مكتبة المتنبّي، ودمشق: مكتبة سعد الدين: عالم الكتب، [د. ت.]).

ينقسم الكتاب إلى مواقف، ثمّ إلى مراصد: الموقف الأوّل في المقدّمات، والموقف الثاني في الأمور العامّة (تقسيم المعلومات، الوجود والعلم، الماهية، في الوجوب والإمكان، في الوحدة والكثرة، في العلّة والمعلول)، والموقف الثالث في الأعراض (تقسيم الصفات، أبحاث العرض الكلّيّة، في الكمّ، في الكيفيّات، النّسب، في الإضافة)، والموقف الرابع في الجواهر (تقسيم الجوهر، الجسم، عوارض اجسام، النّفس، العقل)، والموقف الخامس في الإلهيّات (الذات، التنزيه، الصفات الوجوديّة، في ما يجوز عليه تعالى، أفعاله، في أسمائه)، والموقف السادس في السمعيّات (النبوّات، المعاد، الأسماء والأحكام، الإمامة ومباحثها). انظر: Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*, pp. 165-169.

ومن الواضح أنّ الترتيب الذي غُيّر هو ترتيب العلوم والمباحث الفلسفيّة الذي كان قد تكرّس في تقليد المدارس منذ القديم، والذي طالعه ابن خلدون في طبيعيّات كتاب الشفاء[40] لابن سينا وإلهيّاته وملخّصه النّجاة، وتلاخيص ابن رشد لكتب أرسطو، وكما واصله ابن خلدون نفسه[41].

ويشير في فصل علم الإلهيّات أيضاً إلى حالة مماثلة حدثت في تاريخ التصوّف، وهو خلط من يسمّيهم المتأخّرين من «غلاة الصوفيّة المتكلّمين بالمواجد» بين الكلام والفلسفة ومواجدهم، فهم:

«جعلوا الكلام واحداً فيها كلّها، مثل كلامهم في النبوّات والاتّحاد والحلول والوحدة وغير ذلك. والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوّفة، لأنّهم يدّعون فيها الوجدان ويفرّون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلميّة وأبحاثها وتوابعها كما بيّناه ونبيّنه»[42].

فهذا، إذن، خلط ثلاثي العناصر، وإن كان الخلط بين النوعين من المدارك اللّذين هما لعلم الكلام (مدارك بإطلاع الشارع، واستدلال عليها) وللفلسفة (وهي مدارك العقل النظريّة) غير مقبول في نظر ابن خلدون، فمن الأحرى أن لا يقع الخلط بين المدارك النظريّة والمدارك الوجدانيّة.

---

(٤٠) من المهمّ أن نقارن بين ترتيب ابن سينا وترتيب فخر الدين الرازي، فنرى التالي يورد الكلام في الأمور العامّة مثلاً في الكتاب الأوّل من المباحث المشرقيّة، بينما يورده الأوّل في المقالة الخامسة وغيرها من إلهيّات الشفاء. انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء. الآلهيات، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور؛ تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠)، ص ١٩٥ وما بعدها، مثلما تحدّث عنها ابن خلدون في فصل الإلهيّات من المقدمة الذي سبق الحديث عنه.

(٤١) انظر العلوم الفلسفيّة الأصليّة السبعة في فصل العلوم العقليّة وأصنافها. انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٨٨ ـ ٨٩٤، وتعريف العلم الطبيعيّ أو علم الطبيعيّات في الفصل نفسه (ص ٨٨٩)، وذكر التآليف فيه في الفصل المخصّص له (ص ٩١٦ ـ ٩١٧): «وكتب أرسطو فيه موجودة بين أيدي النّاس تُرجمت مع ما ترجم من علوم الفلسفة أيّام المأمون، وألّف الناس على حذوها مستتبعين لها بالبيان والشرح. وأشهر من ألّف في ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء، الذي جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة كما قدّمنا؛ ثمّ لخّصه في كتاب النّجاة، وفي كتاب الإشارات، وكأنّه يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقول برأيه فيها. وأمّا ابن رشد فلخّص كتب أرسطو وشرحها متّبعاً له غير مخالف. وألّف النّاس بعده في ذلك كثيراً، لكنّ هذه هي المشهورة لهذا العهد والمعتبَرة في الصّناعة». وانظر كذلك تعريف علم الإلهيّات في فصل العلوم العقليّة وأصنافها (ص ٨٨٩) وفي فصل الإلهيّات، وذكر التآليف فيه: «وكتب المعلّم الأوّل فيه موجودة بين أيدي النّاس. ولخّصه ابن سينا في كتابي الشفاء والنّجاة، وكذلك لخّصه ابن رشد من «حكماء الأندلس» (ص ٩٢١)، انظر كذلك (ص ٩٩٩)، حيث يذكر «كتاب الشفاء والإشارات والنّجاة وتلاخيص ابن رشد للفصّ من تأليف أرسطو وغيره»، وكذلك (ص ٨٩٣ ـ ٨٩٤): ذكر الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن الصائغ [ابن باجة]، وجابر بن حيّان ومسلمة المجريطي وسعد الدين التفتازاني).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٢٣.

ويفضي بنا هذا الخلط الملاحظ بين علمَي الكلام والفلسفة في مستوى التاريخ، والحفاظ على التمييز بينهما في مستوى حقيقة العلم (الغرض والموضوع والمسائل) إلى التساؤل عن طبيعة كلّ من علم الكلام والفلسفة[٤٣].

ثانياً: علم الكلام والفلسفة والمنطق

١ ـ طبيعة علم الكلام وطبيعة الفلسفة

رأينا من الناحية التاريخيّة كيف تطوّرت علاقة علم الكلام بالعلوم الفلسفيّة، وبصفة خاصّة منها المنطق والطبيعيّات والإلهيّات، وكيف انتهى الأمر في الكلام المتأخر إلى الخلط بينه وبين الفلسفة. وتعطي رؤية هذا التطوّر النتيجة التالية: تاريخ الكلام في بدايته موافق لحقيقته، وتاريخه المتأخّر مخالف لها.

ويؤكّد ابن خلدون مراراً رفض هذا الاختلاط بين الفلسفة وعلم الكلام، وتباين العلميْن من حيث الموضوع، بالرغم من اتّحادهما الجزئيّ في المسائل. والفرق بينهما كبير، فعلم الكلام يتلقّى مسائله من عقائد الشريعة، «كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه»[٤٤]، فهو لا يثبتها بل يحتجّ لها، إذ ليس العقل مؤهّلاً لإثبات حقائق الشرع. ولم يبلغ علم الكلام ما ادّعته الفلسفة من إثبات حقائق الشرع عقلاً. ونورد هنا قولته الشهيرة:

«واعلم أن المتكلّمين لمّا كانوا يستدلّون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، فالجسم الطبيعيّ الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيّات هو بعض من هذه الكائنات. إلا أنّ نظره فيها مخالف لنظر المتكلّم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرّك ويسكن، والمتكلّم ينظر فيه من حيث يدلّ على الفاعل،.وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيّات إنّما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلّم في الوجود من حيث إنه يدلّ على الموجد»[٤٥].

---

(٤٣) عن مسألة طبيعة علم الكلام وموضوعه وعلاقته بالفلسفة انظر على سبيل المقارنة: Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*, pp. 309-330, and Richard M. Frank, «The Science of Kalam,» *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 2 (1992), pp. 7-37.

(انظر الترجمة العربية هنا ص ١٧ ـ ٥٠).

(٤٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٩٢١ ـ ٩٢٢. راجع عن هذه العلاقة بين العقل والشرع، في: أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٤٥) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٣٦.

ويوافق هذا الفصل بين العلمين تعريف ابن خلدون لعلم الكلام ووصفه نشأته الأولى، إذ يقول بعد أن وصف ثانية في فصل الإلهيّات اختلاط الفلسفة والكلام عند المتأخرين:

«والحق مغايرة كلّ منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل. وإنّما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنّه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل، وليس كذلك، بل إنّما هو ردّ على الملحدين والمطلوب مفروض الصدق معلومه»[٤٦].

والالتباس الذي حدث في علم الكلام هو الظنّ أنّ حصول الاعتقاد هو ثمرة النظر والاستدلال بعد أن لم يكن («كأنّه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل»)، بينما هو في الأصل مسلّم به من الشرع («المطلوب مفروض الصدق معلومه»). ولذلك يحتفظ علم الكلام في تقسيم العلوم بمنزلته ضمن العلوم الشرعيّة النقليّة التي تستند كلّها إلى الخبر عن الواضع الشرعي[٤٧].

أمّا في ما يتعلّق بالفلسفة، فليس من شأننا هنا الإلمام بأقوال صاحب المقدّمة فيها، وقد أفردت لها دراسات عديدة، وإنّما التذكير منها بما يهمّ موضوعنا، أي علاقتها بعلم الكلام. فهو ينكر على الفلاسفة أساساً آراءهم في الميتافيزيقا والطبيعيّات والعمليّات وتصوّر المصير. ويبطل دعواهم في إدراك الوجود كلّه، حسّيّة وروحانيّة، بالأنظار الفكريّة والأقيسة العقليّة، وفي إسناد الموجودات إلى العقل الأوّل، وفي جعل السمع جزءاً من هذه المدارك العقليّة، فتكون العقائد الإيمانيّة تصحّح نظراً لا سمعاً[٤٨]، بينما هو يرفض أن تثبت العقائد عقلاً مستقلّاً عن الشرع. كما ينكر إمكانية البرهنة عمّا وراء عالم الحسّ[٤٩]، ويرفض أن ينحصر الوجود في المراتب التي وضعها الفلاسفة، «فهذا قصور عمّا وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك»[٥٠]، «والوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٢٢ ـ ٩٢٣. عن قول ابن خلدون بالتمايز بين علم الكلام والفلسفة في جوهرهما، انظر: أبو زيد، المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٤٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٧٧٩ ـ ٧٨١. وعن «مكانة علم الكلام بين العلوم»، انظر: أبو زيد، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٨، و Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*, pp. 121-124.

(٤٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٩٩٣ ـ ٩٩٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٩٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٩٦.

روحانياً وجسمانيّاً»[٥١]. ويرفض تصوّر السعادة المترتّب عن هذا التصوّر، وهو كون «السعادة في إدراك الموجودات كلّها ما في الحسّ وما وراء الحسّ بهذا النظر وتلك البراهين»[٥٢]. يقول ابن خلدون عن الكيفيّة التي رأى الفلاسفة بها السعادة: «السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلّقها بالفضائل، وأنّ ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره»[٥٣]، وهو ما يؤدي أيضاً إلى الاستغناء عن الشرع في تحديد العقائد والأعمال المفضية إلى السعادة. وخلاصة القول هو رفض ابن خلدون استقلال العقل عن الشرع في تصوّر الوجود وتصوّر السعادة.

ولكن لا يبدو حكم ابن خلدون في العلوم الفلسفيّة سلبيّاً دوماً، لذلك لا ينبغي أن نطلق القول بإبطاله إيّاها. ذلك أنّه يعرّفها بأنّها نظر ملائم لطبيعة الإنسان في ما هو قابل لأن ينظر فيه بالفكر، و«العلوم الفلسفيّة لا اختلاف فيها، لأنّها إنّما تأتي على نهج واحد، في ما تقتضيه الطبيعة الفكريّة، في تصوّر الموجودات على ما هي عليه، جسمانيّها وروحانيّها، وفلكيّها وعنصريّها ومجرّدها وماديّها»[٥٤]. والذي يهمّنا من ذلك هو أساس التمييز بين ما يطلع عليه الشرع من عقائد يستدلّ عليها علم الكلام وما يفيده النظر العقلي في الفلسفة، وبذلك يمكن تخليص علمَي الكلام والفلسفة في طبيعتهما كلّ واحد منهما من الثاني.

٢ ـ علم الكلام والمنطق

سبقت الإشارة إلى حكم الكلام المتقدّم في المنطق بالرفض وتغيّر ذلك الحكم نحو القبول في الكلام المتأخر مع الغزالي والرازي. ولهذا المسار التاريخيّ في المواقف من المنطق وتطوّرها علله النظريّة. يقول ابن خلدون:

«هذا الفنّ قد اشتدّ النكير على انتحاله من متقدّمي السلف والمتكلّمين، وبالغوا في الطعن عليه والتحذير منه وحظروا تعلّمه وتعليمه. وجاء المتأخّرون من بعدهم

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠٠٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٩٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩٩٤ ـ ٩٩٥. وعن تصوّر ابن خلدون للسعادة ونقده للتصوّر الفلسفيّ، انظر: أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ٢١٦ ـ ٢٢٤.

(٥٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ١٠٢٤. «العلوم العقليّة التي هي طبيعيّة للإنسان من حيث إنّه ذو فكر، فهي غير مختصّة بملّة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلّهم ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النّوع الإنسانيّ منذ كان عمران الخليقة. وتسمّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة» (ص ٧٧٩ و٨٨٨).

من لدن الغزالي والإمام ابن الخطيب، فسامحوا في ذلك بعض الشيء. وأكبّ الناس على انتحاله من يومئذ إلا قليلاً يجنحون فيه إلى رأي المتقدّمين، فينفرون عنه ويبالغون في إنكارهم. فلنبيّن لك نكتة القبول والردّ في ذلك، لتعلم مقاصد العلماء في مذاهبهم»[٥٥].

ورأينا الأدلّة التي اختصّ بها المتكلّمون في احتجاجهم العقلي على العقائد وأسس تلك الأدلّة. أمّا المنطق الفلسفيّ فله أسس مخالفة تماماً، وهو يدور كلّه:

«على التركيب العقلي وإثبات الكليّ الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليّات الخمس، التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلّمين، والكلّي والذاتي عندهم إنّما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه، أو حال عند من يقول بها، فتبطل الكليّات الخمس والتعريف المبني عليها والمقولات العشر، ويبطل العرض الذاتي، فتبطل ببطلانه القضايا الضروريّة الذاتيّة المشروطة في البرهان [عندهم. وتبطل العلّة العقليّة، فيبطل كتاب البرهان] وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس، ولا يبقى إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقيّة على أفراد المحمول [المحدود]، لا يكون أعمّ منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها، وهو الذي يعبّر عنه النحاة بالجمع والمنع، والمتكلّمون بالطرد والعكس، وتنهدم أركان المنطق جملة»[٥٦].

يوجد بين المنطق الفلسفي والمنهج الكلامي المتقدّم تنافر، أي أنّه إذا ثبت أحدهما بطل الآخر، ذلك أنّه إن أثبتنا الأسس التي يقوم عليها المنطق أبطلنا كثيراً من مقدّمات المتكلّمين التي يقيمون عليها البنيان الاستدلالي، «فيؤدّي إلى إبطال أدلّتهم على العقائد»[٥٧]. وهذا هو السبب في حكم المتكلّمين القدامى في المنطق بالرفض والبدعة أو الكفر على نسبة الدليل الذي يبطل، وهو الذي جعلهم يعتمدون قاعدة التعاكس بين الدليل والمدلول، وهو ما رأيناه. وهم في حكم ابن خلدون قد بالغوا في «النكير

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٩١٣. وعن حديث ابن خلدون عن تغيّر الكلام مع الغزالي، انظر: Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 41-43.

(٥٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٩١٤ ـ ٩١٥. والإضافات من نشرة عبد السلام الشدّادي، ج ٣، ص ٩٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩١٤ ـ ٩١٥.

على انتحال المنطق». أمّا أصحاب الكلام المتأخر، فقد اعتمدوا على أمور من الفلسفة جعلتهم الذين يستغنون عن القاعدة وحظي المنطق منهم بالقبول. يقول ابن خلدون:

«والمتأخرون من لدن الغزالي لمّا أنكروا انعكاس الأدلّة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وصحّ عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعيّة وكلّياتها في الخارج، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانيّة، وإن كان منافياً لبعض أدلّتها، بل قد يستدلّون على إبطال كثير من تلك المقدّمات الكلاميّة، كنفي الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون من أدلّة المتكلّمين على العقائد بأدلّة أخرى يصحّحونها بالنظر والقياس العقلي. ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السنّية بوجه»[٥٨].

إنّ الأساس في هذا المعرج التاريخي يرجع إلى طبيعة المنطق والافتراضات الأساسية التي تصحّحه، وهو قبول «التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعيّة وكلّياتها في الخارج ومطابقة المعقولات الذهنيّة لهذه الماهيّات الطبيعيّة، فهو يصحّ بتصحيح ذلك، ويبطل بإبطال ذلك. ولا نظنّ أنّ حكم ابن خلدون في المنطق هو البطلان، إنّما يعطينا فرضيّات القول بقبول المنطق وفرضيّات القول ببطلانه. فهو يلاحظ التنافر بين مقدّمات علم الكلام في فترة تاريخيّة، وبين المنطق وشروط قبول المنطق أو نبذه، وكيف أنّ ميتافيزيقا الكلام ونموذجه الاستدلالي يؤدّيان إلى تهديم المنطق، أو على الأصحّ إلى أن لا يبقى منه في منطق القياس إلا القياس الصوري، وفي منطق التصوّرات إلا التعريف المساوي في الصادقيّة على الأفراد المحدود، وذلك يعني بطلان دعوى اعتماد التصديق العلمي اليقيني على القياس البرهاني في منطق الاستدلال، وبطلان دعوى اعتماد قول الماهية على الحدّ بالجنس وبالفصل النوعي في منطق التصوّرات.

إذن، لا يردّ ابن خلدون «الصناعة المنطقيّة» والفائدة منها، بل هو يقبلها[٥٩] ويجعل منها:

«كيفيّة فعل هذه الطبيعة الفكريّة النظريّة. تصفه ليعلم سداده من خطئه، لأنّها وإن كان الصواب لها ذاتيّاً، إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصوّر الطرفين على غير صورتهما، ومن اشتباه الهَيْآت في نظم القضايا وترتيبها للنتائج، فيُعين المنطق على

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩١٥.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢٣.

التخلّص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق إذا أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكريّة ومنطبق على صورة فعلها»[٦٠].

ورغم التنافر الذي يلاحظه بين الكلام المتقدّم والمنطق الفلسفي نراه يحكم على المنهج الكلامي بمعيار المنطق الفلسفي، فيقول عندما يصف طريقة المتكلّمين المتقدّمين إنّه عندما كملت الطريقة عند الأشاعرة مع الباقلاني: «وجاءت من أحسن الفنون النظريّة والعلوم الدينيّة»، بقيت مع ذلك قاصرة منطقياً، ولا سيّما أنّ صناعة المنطق لم تنتشر بعد. يقول ابن خلدون:

«إلا أن صور الأدلّة في بعض الأحيان على غير الوجه الصناعي لسذاجة القوم، ولأنّ صناعة المنطق التي تسبر بها الأدلّة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملّة، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفيّة المباينة للعقائد الشرعيّة بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك»[٦١].

وهو ما يؤيده قوله عند حديثه عن الفلسفة:

«فهذا العلم... غير واف بمقاصدهم التي حوّموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها. وليس له في ما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلّة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أنّ نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية... فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات، لأنّها وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصحّ ما علمناه من قوانين الأنظار»[٦٢].

فالاستدلال المحكم والمتقن هو الذي تتوفّر فيه الشرائط التي وضعها الفلاسفة، وبذلك نحصّل «ملكة الجودة والصواب في البراهين». وهذه هي الفائدة من المنطق، إلا أنّه ليس ضرورياً في كلّ الحالات، إذ ينتقد ابن خلدون المرء المشغوف بالقانون المنطقي والمتعصّب له المعتقد «أنّه الذريعة إلى إدراك الحقّ بالطبع»[٦٣]، وفحول النظّار لا يحتاجون إليه، إذ «يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق»[٦٤].

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣٣.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٨٣٥، و Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 39.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣٥.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣٣.

ثالثاً: علم الكلام ونظام التعليم

١ ـ الفائدة من علم الكلام

يؤكد تعريف ابن خلدون لعلم الكلام وتأريخه له الجانب «الجدلي» فيه، وهو الدفاع عن العقائد إثباتاً لها وسلباً لما يناقضها. هل يعنى ذلك أن علم الكلام لا يتجاوز حكم ما هو جدلي، فلا تكون له فائدة يستقلّ بها لذاته من حيث المضمون المعرفي أو الفائدة الفلسفية؟ ألا يختصّ علم الكلام بمضمون موجب، مثل نظرية في المعرفة، أو في الوجود أو في العمل؟

تتوقّف الإجابة كذلك على تحديد طبيعة علم الكلام، وعلى تطوّره التاريخيّ. وابن خلدون يجيب جملة وتفصيلاً. فهو ينتهي جملة إلى أنّ علم الكلام «غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم»، ذلك أنّ وظيفته كانت الدفاع عن العقيدة ونصرتها من أقوال الملحدة والمبتدعة، وهؤلاء قد انقرضوا، وفي ما ألّفته السنّة كفاية. ولم يعُد من حاجة إلى الأدلّة العقليّة على العقيدة التي احتيج إليها في ما قبل، «وأمّا الآن، فلم يبق منها إلا كلام تنزّه الباريء عن الكثير من إيهاماته وإطلاقه»[٦٥].

ويفصّل ابن خلدون هذا الحكم. فإذا ما أخذنا الكلام في آخر مرحلة من مراحله التاريخيّة التي يضرب لها مثلاً القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي (٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م) وكتابه طوالع الأنوار[٦٦]، ومن أتوا بعده، وهي التي تسمّى بطريقة المتأخرين، فغايتها «أن يعنى بها بعض طلبة العلم للاطّلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج»[٦٧]، لما تميّزت به من تفصيل للمذاهب ولأدلّتها. وإذا ما أريد «محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام»، وهي الطريقة القديمة، فالمعوّل عليه هو كتاب الإرشاد للجويني. أما إذا

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٣٧، وأبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٦٦) انظر: شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، مع حاشية السيد الشريف الجرجاني (القاهرة: المطبعة الخيريّة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، وقد أُعيد طبعه بدار الكتبي، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م). وطوالع الأنوار مبوّب كالتالي: مقدّمة وفيها مباحث تتعلّق بالنظر. الكتاب الأوّل في الممكنات (الأبواب: ١ ـ الأمور الكلّيّة: تقسيم المعلومات، الوجود والعدم، الماهية، في الوجوب والإمكان، في الوحدة والكثرة، العلّة والمعلول. ٢ ـ الأعراض: الأجناس، الكمّ، الكيف، الأعراض النسبيّة. ٣ ـ الجواهر: مباحث الأجسام، المفارقات). الكتاب الثاني في الإلهيّات (الأبواب: ١ ـ في ذات الله: العلم به، التنزيهات، التوحيد. ٢ ـ في صفات الله: الصفات التي تتوقّف عليها أفعاله، في سائر الصفات الأول. ٣ ـ في أفعال الله). الكتاب الثالث في النبوّة وما يتعلّق بها (أبوابه: ١ ـ النبوّة، ٢ ـ الحشر والجزاء، ٣ ـ الإمامة). انظر: Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*, pp. 164-165.

(٦٧) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٣٧.

كان الغرض الردّ على الفلاسفة، فتتعيّن مطالعة كتب الغزالي والرازي، «فإنّها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم»(٦٨).

٢ ـ ابن خلدون والنظريّات الكلاميّة

من الواضح أنّ ابن خلدون لا ينتصر كثيراً لعلم الكلام، ونرجّح أنه يبقى قريباً من موقف السلف الرافض لعلم الكلام، من دون أن يصل به الأمر إلى تبديعه. ولا يبعد أن يعتقد أنّه لولا ظهور ما ينعته بالبدع، لما كان علم الكلام مشروعاً، لما رأيناه من كونه يرفض التعويل في الشريعة على العقل.

«وما تحدّث فيه المتكلّمون من إقامة الحجج، فليس بحثاً عن الحقّ فيها ليُعلم [فالتعليل] بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنّما هو التماس حجّة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقليّة. وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلّة النقليّة، كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين»(٦٩).

لا يعني هذا التقييم الخلدوني لعلم الكلام بقاءه خارجاً عنه من دون أن يصوغ مشكلاته ويرتضي حلولاً لها. وقد سبق أن ذكرنا العقائد مع حججها في غاية الإيجاز. وهو لا يخفي في تاريخه لعلم الكلام انتماءه المذهبي الذي ينتصر فيه للمذهب الأشعري ويرتضي حلوله في كثير من المشكلات(٧٠). ذلك أنّه في مواضع عديدة من المقدّمة يتبنّى أقوال السّلف وأتباعهم(٧١)، مثل عبد الله بن سعيد بن كلّاب وأبي العبّاس

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٣٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩٢٢.

(٧٠) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٨٥٣ وما بعدها. وانظر نماذج من المواقف في اعتبار ابن خلدون متكلّمًا، في: أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ١٣ ـ ١٤، وراجع كذلك عن آراء ابن خلدون الكلاميّة (وجود الله، الذات والصفات، النبوّة، الإمامة، أفعال العباد، الإيمان... إلخ) (المقدمة، ص ٧٩ وما يليها). وانظر مثلاً كيف أنّ دليل الأشعري باستحالة العلم الإحاطي على الإنسان على عدم كونه خالقاً لفعله، يستوحي منه ابن خلدون للدلالة على إبطال الكيمياء، مبيّناً قصور العقل البشريّ عن هذه الاحاطة (المقدمة، ص ١٠١٧ ـ ١٠١٨). انظر ردّه على نفي المعتزلة أن تكون صفات المعاني زائدة على أحكامها، وإلا لزم ذلك تعدّد القديم، وكان ردّه بالدليل المميّز للأشعريّة، وهو «أنّ الصفات ليست عين الذات ولا غيرها» (المقدمة، ص ٨٣٢)، وكذلك ردّه على «نفي» المعتزلة للسمع والبصر عن الله بقوله إنّهما لا يشترطان البنية وإنّهما إدراك للمسموع أو المبصر، وكذلك ردّه على «نفيهم» للكلام بصفة الكلام التي تقوم بالنفس (المقدمة، ص ٨٣٣).

(٧١) ذكرنا أنّ ابن خلدون يرتضي موقف السلف مثلاً في مسألة الذات والصفات من حيث التنزيه أو التجسيم والتشبيه. فينتقد التجسيم ويرى فيها شناعة لأنّ فيه «مخالفة آي التنزيه المطلق، لأنّ معقوليّة الجسم تقتضي النقص =

القلانسي والحرث بن أسد المحاسبي. والأشعري كان على رأيهم «وأيّد مقالاتهم بالحجج الكلاميّة»[٧٢]، ولذلك كانت الأشعريّة في نظره هم أهل السنّة[٧٣].

ولكن لا يجب أن يخفي عنّا انتصار ابن خلدون هذا للسلف وللأشعريّة آراءه التي يختصّ بها في المشكلات العقديّة. فقد تغيّرت النظريّات وتطوّرت عمّا كانت عليه زمن الأشاعرة الأُوَل منهم والتالين. وهو يشير أحياناً إلى قول متكلّمي الأشاعرة بأنّهم أجملوا القول[٧٤]، ونظريّاته في العقائد تحمل حتماً تأثير الجهاز الفلسفي، فتأتي مركّبة لا تتحدّد بالقياس إلى علم الكلام وحده، وإنّما تتحدّد بالقياس إلى التصوّف، وإلى الفلسفة، وإن انتقد في هذا الصدد الفلاسفة، وعلى رأسهم ابن سينا، في نظريّتي الخيال والنبوّة مثلاً. فعندما يريد «كشف الحجاب عن المتشابه» (في ما يتعلّق بالظواهر الخفيّة الأدلّة والدّلالة كالوحي والملائكة والروح والجنّ والبرزخ وأحوال القيامة والدجّال والفتن والشروط)، لا يحلّ المشكلة على الطريقة الأشعريّة، وإنّما بنظريّاته في العوالم وحقيقة الإنسان وأطوارها وحقائقها المختلفة ومداركها المختلفة: طور العالم الجسماني، وطور عالم النوم وتصوّرات الخيال، وطور النبوّة، وطور الموت، وهو طور البرزخ الذي يسبق القيامة[٧٥].

ويرتبط بذلك حديثه الشهير عن التوحيد الذي يجعله أصلاً في قلب العقائد الإيمانية ويستدلّ عليه ببرهان عقلي. ويتمثّل ذلك بربط الحوادث في عالم الكائنات بأسباب متقدّمة عليها، حادثة أيضاً عن أسباب أخرى، وترتقي كل الأسباب إلى «مسبّب الأسباب وموجدها وخالقها». وتتّسع تلك الأسباب، فيقصر العقل عن إدراكها وحصرها، خاصّة إذا ما تعلّق الأمر بالأفعال الناتجة من أمور نفسانيّة، تنتج بدورها من تصوّرات سابقة مجهولة السبب. وليس في قدرة العقل البشريّ معرفة مبادئ هذه التصوّرات وغاياتها «وإنّما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، وتقع في مداركها على نظام وترتيب»[٧٦]. يستنتج ابن خلدون من ذلك أمراً يوافق الشرع

= والافتقار. وتغليب آي السلوب في التنزيه المطلق، التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة، أولى من التعلّق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية، وجمع بين الدليلين بتأويلها». ثمّ يردّ على المجسّمة وحججهم، مثل قولهم إنّ الله جسم لا كالأجسام. انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٣١ ـ ٨٣٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٨٥٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٨٥٧.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٨٥٩ و٨٦٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٥٧. ومع هذا التوضيح يرى ابن خلدون أنّه اكتفى في ذلك بنبذة بها «إلى ما يوضّح القول في المتشابه. ولو أوسعنا الكلام فيه لقصرت المدارك عنه» (ص ٨٦٢).

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٢٢ ـ ٨٢٣.

من «قطع النظر إلى الأسباب وإلغائها جملة، والتوجّه إلى مسبّب الأسباب... لترسخ صبغة التوحيد في النفس»[77].

وما تجدر ملاحظته هنا أنّه يطوّع الحقائق الفلسفيّة لهذا القول بحصر نظر العقل الإنساني في حدود الطبيعة والتخلّي عن تتبّع تسلسل الأسباب الذي يكاد لا يتناهى، فهو يقول: «الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأمّا التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس، لأنّها من العقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تكاد النفس تدرك الكثير منه فضلاً عن الإحاطة»[78].

والخلفيّة الفلسفيّة لهذا القول جليّة للعيان بجهازها الاصطلاحي والنظريّ. وابن خلدون يختلف في ذلك عن النموذج الكلامي الذي لا يقبل عادة هذه «الحقائق»، ولا هذا التسلسل الكثير في الأسباب (باستثناء بعض الحالات)، ويختلف عن النموذج الفلسفي الذي لا يقبل أيضاً تسلسل العلل بهذا القدر، ويضع وسائط معدودة بين الله والعالم، حتى وإن قال بتعقّد الشبكة العلّية. ومن المؤكد أنّ ابن خلدون يتبنّى النموذج الصوفي، إذ يقول: «سلف المتصوّفة... يرون... أنّ الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان»[79]. لذلك يرى قطع النظر إلى الأسباب «والتوجّه إلى مسبّب الأسباب كلّها وفاعلها وموجدها، لترسخ صبغة التوحيد في النفس على ما علّمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحسّ»[80].

إنّ الوجود أوسع من أن يحيط به الفكر، وهو ما يستند إلى نظريّته في أطوار الوجود وأطوار المعرفة المختلفة التي يردّ بها على ما يدّعيه الفلاسفة من الوقوف في علم الإلهيّات على معرفة الوجود على ما هو عليه، ومن كون السعادة هي في ذلك»[81]. ولا يعني ذلك تشكيك في قدرة العقل، وهو «الميزان الصحيح ذو الأحكام اليقينيّة، غير أنك لا تطمع في أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوّة وحقائق

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٨٢٣. يشير ابن خلدون في فصل «إبطال صناعة النّجوم» إلى قوله هذا في التوحيد «ثمّ إنّ تأثير الكواكب في ما تحتها باطل، إذ قد تبيّن في باب التوحيد أن لا فاعل إلّا الله بطريق استدلاليّ كما رأيته. واحتجّ له أهل علم الكلام بما هو غنيّ عن البيان من أنّ إسناد الأسباب إلى المسبّبات مجهول الكيفيّة، والعقل متّهم على ما يقضي به في ما يظهر بادئ الرّأي من التأثير، فلعلّ استنادها إلى غير صورة التأثير المتعارف، والقدرة الإلهيّة رابطة بينهما، كما ربطت جميع الكائنات علوا وسُفلا» (ص ١٠٠٥).

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٨٢٣، ٩٢٣ و٩٩٤.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٨١.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٢٣.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٩٢١.

الصفات الإلهية وكلّ ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال»[٨٢]. ومهما كان الأمر، فإنّ ابن خلدون يبطل بذلك شعار المعتزلة: العقل قبل ورود السمع، وقول الفلاسفة، كالفارابي وابن سينا، بتحديد منزلة فلسفيّة للقول بالنبوّة. وهو ما يستند إلى الكيفيّة التي حدّد بها مدارك العقل ومدارك الشرع، فرفض أن تندرج النبوّة في نظام عقليّ للعالم، وأن تحدّد منزلتها وإمكانها بالقياس إلى ميتافيزيقا عقليّة تزعم أنّها تدرك الوجود كلّه، و«تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكريّة والأقيسة العقليّة، وأنّ تصحيح العقائد الإيمانيّة من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل»[٨٣].

وطبقاً لذلك، يعرّف ابن خلدون التوحيد بأنه «العجز عن إدراك الأسباب وكيفيّات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره. وكلّها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنّما هو من حيث صدورنا عنه لا غير»[٨٤]. ونرى بذلك شبه قول ابن خلدون بقول الغزالي كيف أنّه يستدلّ بالعقل على التسليم للشرع بحقائقه[٨٥]. إلا أن الغزالي يجعل العقل يقطع كلّ السيرورة الكلاميّة حتى الوصول إلى النبوّة والمعجزة، وعند ذلك فقط «ينقطع كلام المتكلّم وينتهي تصرّف العقل، بل العقل يدلّ على صدق النبيّ، ثمّ يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقّى من النبيّ بالقبول ما يقوله في الله وفي اليوم الآخر مما لا يستقلّ العقل بدركه ولا يقضي أيضاً باستحالته»[٨٦].

وتصل بنا صياغة ابن خلدون للتوحيد إلى اختيار كلامي آخر اختلفت فيه المدارس الكلاميّة، ووقفت فيه المرجئة والخوارج على طرفي نقيض، وهو تعريفه للإيمان والقول بالتفاوت فيه، فلا يكفي فيه التصديق والعلم، بل كماله في «حصول صفة منه تتكيّف بها النفس»[٨٧]. ويحقّ لنا أن نصف النموذج هنا بأنّه صوفي، خاصّة عندما يذكر ابن خلدون «كيف ينقلب المريد السالك ربّانياً»[٨٨]، بحيث نتحوّل في العقائد والأعمال من مستوى العلم المجرّد إلى الحال، ومن القول إلى الاتّصاف. وهو ما يستعير له مصطلحاً فلسفيّاً، ويسمّيه حصولَ الملكة التي ترسخ في النفس بعد العلم بالعمل والتكرار. يقول

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٨٢٥.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٩٩٣.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٨٢٥.
(٨٥) نرى ابن خلدون يؤيّد أقواله بأقوال الغزالي. انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٨٦٢.
(٨٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٢٤هـ/ [١٩٠٦م])، ص ٦.
(٨٧) ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٢٦.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨٢٥.

ابن خلدون: «فإنّ العلم الأوّل المجرّد عن الاتّصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظّار، والمطلوب إنّما هو العلم الحالي الناشئ عن العادة»[٨٩].

ويتعلّق بهذا الموضع ما سبق ذكره من استدلال ابن خلدون على العقائد، مثل تنزيه الخالق عن مشابهة المخلوقين ليصحّ كونه خالقاً، ودليل التمانع الذي يدلّ على التوحيد، وكمال الإيجاد والخلق على العلم والقدرة، وتخصيص المخلوقات على الإرادة... إلخ. فهو يقدّم «هذه أمّهات العقائد الإيمانية معلّلة بأدلّتها العقليّة»[٩٠].

ثمّ إنّه ينتصر للسلف في اعتبار البدع الكلامية نشأت عن تأويل ما تشابه من القرآن واتّباع السلف في عدم التأويل وتحديد الكيف. وهو يردّ على المجسّمة في قولهم إنه جسم لا كالأجسام «لأنه قول متناقض وجمع بين نفي وإثبات...»[٩١]. ويردّ على دليل المعتزلة في نفيهم صفات المعاني زائدة على أحكامها لما يلزم ذلك من تعدّد القديم في نظرهم، ويردّ عليهم بالقول الذي ارتضاه الأشعري من أنّ الصفات ليست عين الذات ولا غيرها[٩٢].

خاتمة

لعلّ الملاحظات التي أشرنا إليها تخوّل لنا أن ننهي بالاستنتاجات التالية:

يمتاز تاريخ ابن خلدون لعلم الكلام ولغيره بالتعليل النظري، أي إبراز الاختيارات النظريّة الكبرى التي تعلّل التغيّرات الخطيرة في تاريخ هذا العلم وغيره، فكثيراً ما يقول: «... فتأمّل ذلك واعرف مدارك العلماء ومآخذهم في ما يذهبون إليه»[٩٣].

ثمّ إن تحديد طبيعة الكلام التي هي موضوع تعريفه يتمّ وفقاً لنظريّته في مدارك العقل ومدارك الشرع ويؤيّد باستقراء تاريخه:

«وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدلّ عليها بالأدلّة العقلية؛ فتُرفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد، وإذا تأملت حال الفنّ في حدوثه وكيف تدرّج كلام

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٨٢٧ ـ ٨٢٨.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٨٣٠.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٨٣١ ـ ٨٣٢.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٣٢.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٩١٥.

الناس فيه صدراً بعد صدر، وكلّهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلّة، علمت حينئذ ما قرّرناه لك في موضوع الفنّ وأنه لا يعدوه»[94].

ويبدو لنا هذا التفاعل بين النظري والتاريخي ذا أهمّية قصوى في فكر ابن خلدون.

ويقرّ ابن خلدون أنّ المعتزلة هم المؤسّسون الحقيقيّون لعلم الكلام، وإنْ بدّعهم في مذهبهم في التوحيد (الذات والصفات) والعدل (أفعال العباد والتحسين والتقبيح العقليّان). وإنّما يعود الفضل إلى الأشعري في نظره إلى تأسيس الكلام السنّي. وانتصار ابن خلدون لمذهب الأشاعرة، واعتباره هو الممثل لأهل السنّة[95]، يستند إلى كونه يقرّ في العلاقة بين العقل والنقل بمذهب السلف المتمثّل بأخذ العقائد نقلاً عن الشارع، ويكون الأشعريّة بقيت في الاختيارات الكلاميّة مؤيّدة بالحجج النظريّة موقف السلف والسنّة. وهذا معنى عبارته «محاذاة العقائد السلفيّة بالحجج العقلية»[96].

وفعلاً، فقد أعتُبر الأشعري في تاريخ الفرق من أهل الإثبات. لكن يبقى هناك فارق أساسي بين الأشعري الذي يؤسس لعلم الكلام ويعتبر النظر أساساً لا غنى عنه للإيمان بالعقائد، تماماً مثل المعتزلة (إلا أنّ وجوبه بالسمع لا بالعقل)، وبين ابن خلدون الذي يبقى أقرب من موقف أحمد بن حنبل ومالك بن أنس في قصور العقل عن إدراك حقائق الشرع ووجوب السكوت والتفويض[97].

ونرى أنّ ابن خلدون ينهي هنا مبدأً أساسيّاً مقوّماً لعلم الطلام عند أصحابه، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة، وهو القول بأنّ الإيمان يكون عن نظر عقلي هو في متناول الناس كلّهم. أما الفارق الأساسي الثاني بين ابن خلدون والأشعري، فهو قول الأشعري بمجرّد الاقتران بين الذوات والحوادث الذي يرفع كل الوسائط في الخلق، فتنتفي معه أدنى درجات السببيّة، بينما ينزع ابن خلدون إلى القول بالأسباب المجعولة التي لها ترتيب يتفاوت البشر في إدراكه، وبالتالي في إنسانيّتهم. ثمّ إنّ قرب ابن خلدون من التصوّف يفارق بينه وبين الأشعري، من حيث إنّ التصوّف يقوم بالأساس على القول بالمحبّة باعتبارها العلاقة الجوهريّة بين الإنسان والله، بينما لا معنى لذلك بالنسبة إلى إله الأشعري، الذي يبقى أقرب إلى الصياغة النظريّة، حتّي وإن كان في الوسع تبيّن وجود علاقات تاريخيّة لاحقة بين التصوّف والأشعريّة مع القشيري وحتّي مع الباقلاني. ثمّ إن

(94) المصدر نفسه، ص ٨٣٦ ـ ٨٣٧.
(95) المصدر نفسه، ص ٩٢٢.
(96) المصدر نفسه، ص ٩٢٢.
(97) المصدر نفسه، ص ٩٢٢.

ابن خلدون يعتمد نظريات صوفيّة فلسفيّة، مثل نظريّة الأطوار الأربعة، لحلّ مشكلات كلاميّة، كمشكلة المتشابه(٩٨).

ومن هذه الناحية، يشبه الغزالي في اعتبار الأشاعرة الممثّلين الحقيقيّين لأهل السنّة (الاقتصاد في الاعتقاد)، وكذلك من حيث الفائدة المحدودة التي ترجى من علم الكلام بالقياس إلى الإيمان العاديّ او التصوّف (فيصل التفرقة وإحياء علوم الدين)، هذا بالرغم من أنّ الغزالي رأى أحياناً أنّ علم الكلام في العلوم الدينيّة هو العلم الكلي الذي ينظر في أعمّ الأشياء، وهو الموجود، وهو المتكفّل بإثبات مبادئ العلوم الدينيّة كلّها، فتكون بذلك جزئيّة بالقياس إليه(٩٩)، أي انّه يستعير له من التقليد الفلسفيّ منزلة علم ما وراء الطبيعة من العلوم الفلسفيّة الجزئيّة. ويضيق المجال هنا عن تحديد الأشباه والفروق بين الغزالي وابن خلدون. ونكتفي بالإشارة إلى الشبه الكبير بين الرجلين في نظريّة أطوار الوجود وأطوار المعرفة، ثمّ تقييم الغزالي لطالبي الحقيقة بالقياس إلى الوفاء بمقصودهم(١٠٠) وعدم الوفاء بمقصوده (المنقذ من الضلال)، وفي الحكم في العلوم الفلسفيّة (المنطق، الطبيعيّات، الرياضيّات، العمليّات). وفي خصوص المنطق مثلاً يختلفان في حكمه، فيمكن القول إنّ الغزالي يقبله بأساسه الميتافيزيقي، بينما يرفض ابن خلدون هذا الأساس الميتافيزيقي في المنطق.

ثمّ إن ابن خلدون عندما ذكر المرحلة التي كان فيها الجويني إماماً للمدرسة الأشعرية، لم يطل الحديث عنه. نعم، هو يشير إلى كتاب الشامل وتلخيصه في الإرشاد وأهمّيتهما في المدرسة(١٠١). إلا أنه لا يذكر الدور الخطير لأبي المعالي في تجديده للمذهب وتطويره نظريّات الأشعري إلى حدّ التخلي عن البعض منها وإبطالها أحياناً، مثلما فعل بالنسبة إلى قوليْ الشيخ بالكسب، وبنفي التحسين والتقبيح العقليّين، خاصة في العقيدة النظاميّة، وهو ما أكده لاحقاً ابن رشد وابن تيميّة.

أمّا الحاجة إلى علم الكلام، فهي تترتّب على طبيعته، وعلى مراحل تاريخه، فإن كانت طبيعته مجرّد احتجاج عقلي على العقائد، فإن الفائدة منه تكون بحسب الوضعيّة

---

(٩٨) «وإذا تقرّرت هذه الأحوال الأربع فلنأخذ في بيان مدارك الإنسان فيها كيف تختلف اختلافاً بيّنا يكشف لك غور المتشابه». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥٩.

(٩٩) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص ٥ ـ ٧.

(١٠٠) لاحظ عبارة ابن خلدون: «كانت غير وافية بمقصودهم». انظر: ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ١٠٠١.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٣٥ و٨٣٧، وفيها: «أما محاذاة طريقة السلف بعقائد الكلام، فإنّما هو في الطريقة القديمة للمتكلّمين، وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه».

التي تكون فيها تلك العقائد من حيث الحاجة إلى النصرة والدفاع. ومن الواضح أن تقدير ابن خلدون لهذه الحاجة يستند إلى ميله إلى التصوّف السنّي، إذ إن الصوفي لا يجهد نفسه للاستدلال على ما يبدو له أمراً مفروغاً منه، وهو الوجود الإلهيّ وتوحيده وتنزيهه، وعلاقته بالصوفي التي هي علاقة إرادة لا علاقة نظر. ولذلك نرى ابن خلدون يورد قولة الجنيد التي يؤاخذ فيها المتكلّمين على تنزيه الله بالأدلّة العقلية(١٠٢).

وتتحدّد منزلة علم الكلام في المقدّمة في علاقته بحكم العلوم الفلسفيّة ونظريّة العلاقة بين مدارك العقل ومدارك الشرع، وفق نظريّة الوجود والعمل، وبحسب الفترة التاريخيّة للحياة الدينيّة، وبحسب ما يفيد في تحصيل العلوم. فإذا انقطعت الحاجة إلى علم الكلام نظراً إلى انعدام البدع زمن ابن خلدون في تقديره، فهو يبقي له فائدة معتبرة «إذ لا يحسن بحامل السنّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها»(١٠٣). ثمّ إنّ ابن خلدون ينزّل اكتساب الملكة منزلة أساسيّة في التعليم والتربية إذ لا يُتصوّر هذان من دون تنمية تلك. يقول ابن خلدون في ذلك: «الملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأنّ الفعل يقع أوّلاً وتعود منه للذات صفة، ثمّ تتكرّر فتكون حالاً. ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثمّ يزيد التكرار، فتكون ملكة أي صفة راسخة»(١٠٤).

وبهذا الاعتبار، يفيد علم الكلام في اكتساب الملكة في الفكر شأنه شأن المنطق وغيره في ذلك، لكن ثمّة فرقاً بين الاثنين في تقسيم العلوم من حيث كونها غاية لذاتها أو آلة لغيرها: علم الكلام من بين العلوم المقصودة بالذات، وليس علم آلة، فليس هو المنطق الذي هو آلة للفلسفة، ثمّ يصبح مع الكلام وأصول الفقه المتأخرين آلة لهما(١٠٥).

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٣٧ ـ ٨٣٨.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٨٣٨.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧١٣، ٧٢١ و١٠٧١.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣٦.

ملحق

بنية الفصل العاشر من الباب السادس من الكتاب الأوّل من «المقدّمة»

أشرنا في البداية إلى أنّ المواضع التي تهمّ علم الكلام في مقدّمة ابن خلدون عديدة. ويبقى أهمّها الفاصل العاشر من الباب السادس من الكتاب الأوّل الذي خصّصه لعلم الكلام. ورأينا من المفيد أن نتبيّن هنا بنية هذا الفصل التي لا تبدو دوماً واضحة.

١ ـ تعريف علم الكلام وهو الحجاج على العقائد الإيمانيّة (ص ٨٢١، س ١٧، س ١٩).

٢ ـ الكلام في التوحيد من حيث هو سرّ هذه العقائد (لطيفة في برهان عقلي يكشف عن التوحيد على أقرب الطّرق والمآخذ) (ص ٨٢١، س ١٩ ـ ٨٢٦، س ٢) كمال التوحيد (ص ٨٢٦، س ٢ ـ ص ٨٢٧، س ١٩)، حقيقة الإيمان ومراتبه (ص ٨٢٨، س ١ ـ ص ٨٢٩، س ١١).

٣ ـ العقائد الإيمانيّة المقرّرة في علم الكلام (ص ٨٢٩، س ١٢ ـ س ١٨).

٤ ـ إشارة إلى أمّهات العقائد الإيمانيّة مجملة ومعلّلة بأدلّتها العقليّة (ص ٨٢٩، س ١٨ ـ ٩٣٠، س ١٤) لتبيين حقيقة علم الكلام وكيفيّة حدوثه (ص ٨٣٠، س ١٦ ـ س ٢٠).

٥ ـ تفصيل مجمل العقائد وحدوث علم الكلام المعتزلي ثمّ الأشعري (ص ٨٣٠، س ٢١ ـ ص ٨٣٤، س ٥).

ـ وصف الله في القرآن: آي التنزيه وآي التشبيه (ص ٨٣٠، س ٢١ ـ ص ٨٣١، س ٥).

ـ موقف السلف (ص ٨٣١، س ٦ ـ س ١١).

ـ ظهور المبتدعة الذين اتّبعوا متشابه القرآن: مشبّهة ومجسّمة في الذات ومشبّهة ومجسّمة ـ في الصفات (ص ٨٣١، س ١١ ـ ص ٨٣٢، س ٧).

ـ اعتقادات السلف (ص ٨٣٢، س ٨ ـ س ١٤).

ـ كثرة العلوم وحدوث بدعة المعتزلة ومذهبهم (ص ٨٣٢، س ١٤ ـ ص ٨٣٣، س ٨).

ـ ظهور الكلام السنّي مع الأشعري (ص ٨٣٣، س ٩ ـ ص ٨٣٤، س ٤).

ـ السبب في تسمية علم الكلام (ص ٨٣٤، س ٤ ـ س ٧).

٦ ـ طريقة المتقدّمين مع الباقلّاني والجويني (ص ٨٣٤، س ٩ ـ ص ٨٣٥، س ١٤)، وطريقة المتأخّرين: مع الغزالي (دخول المنطق) ثمّ الرازي (ص ٨٣٥، س ١٤ ـ ص ٨٣٦، س ٦).

٧ ـ الخلط بين موضوع علم الكلام وموضوع الفلسفة عند المتأخرين الثّانين، مثل البيضاوي وعلماء العجم (ص ٨٣٦، س ٦ ـ س ٨)، وبيان التمييز بين موضوع علم الكلام وموضوع الفلسفة (ص ٨٣٦، س ٩ ـ ص ٨٣٧، س ٥)، والفائدة من الكلام: في طريقة المتأخّرين الثانين (ص ٨٣٧، س ٥ ـ س ٧)، وفي الطريقة القديمة مثل الإرشاد للجويني (ص ٨٣٧، س ٧ ـ س ٩)، وفي طريقة المتأخرين الأولى كالغزالي والرازي (ص ٨٣٧، س ١٠ ـ س ١٧)، وفي عهد ابن خلدون (ص ٨٣٧، س ١٣ ـ ص ٨٣٨، س ٣).

الفصل الثالث

الذّات والجسد عند معتزلة البصرة
أو
الكلام المعتزلي والخوف من الابتذال(*)

صوفيا فاسالو(**)

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل، في: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 17, no. 2 (2007).
ونقله إلى العربية د. مكرم عباس.

(**) باحثة وأستاذة في كلية سانت جون، جامعة كامبريدج ـ المملكة المتحدة.

ـ ١ ـ

أودّ في هذا الفصل أن أقدّم بعض الخواطر حول ممارسة قراءة نصوص المعتزلة، وبالتّحديد حول المسائل العريضة والشائكة المرتبطة بتعيين المسافة المناسبة التي يجب أن تفصل بيننا وبين النّصوص التي ندرسها. هذه هي المسألة التي عنونتها بـ «الخوف من الابتذال». ومع أنّ أسئلتي عامّة، فإنّني سأطرحها بدقّة على المعتزلة (وهذا يعني أنّ الأشاعرة والأشكال الأخرى للكلام ستذكر ذكراً طفيفاً نظراً إلى العلاقات القريبة التي تربط هذه المذاهب في ما بينها).

ولكي يكون طرحي محسوساً وملموساً، فإنّني سأبني كلّ ملاحظاتي على دراسة نقاش محدّد ـ أو لنكون أكثر دقّة، على لحظة من لحظات هذا النّقاش ـ، كان متداولاً لدى المتكلّمين المعتزلة، وهو ذلك النقاش المتعلّق بسؤال: «ما هو الإنسان؟»، وعند متابعتي لأسئلتي سيكون هدفي لا الدّفاع عن وجهة نظر محدّدة يجب من خلالها التطرّق إلى الكلام المعتزلي، ولكن بالأحرى وصف مقاربة خاصّة لهذا الكلام وللمصاعب والهموم التي تلازمه. وهذا نظراً إلى سببين يتمثّلان بأنّني أعتقد بأنّ هذه الصّعوبات جديرة بالاهتمام، وكذلك بأنّ توضيحها قد يساعدنا على تكوين حكم عن مدى إمكانيّة متابعة مثل هذه المقاربة.

ـ ٢ ـ

لقد مهّدنا لهذه المرحلة من البحث في هذه المسائل بالإشارة المقتضبة إلى بعض العناصر المهمّة في العمليّة التأويليّة التي تبعث عليها نصوص المعتزلة. وتتمثّل إحدى هذه العناصر بالخصائص الشكليّة لهذه النّصوص، في حين يرتبط العنصر الثّاني بالخصائص الجوهريّة. وإضافة إلى هذين العنصرين، تكمن الأهميّة أيضاً في النتائج التي ترتّبت عليها في ما يتعلّق بالمسافة التي يجب أن تفصل بيننا وبين تلك النّصوص.

إنّ ما يميّز هذه النصوص من حيث الشكل، هو أنّها في قسط كبير منها، وكما وصلتنا، ظلّت محافظة على المظهر المتمثّل بكونها برزت إلى الوجود انطلاقاً من تراكم الممارسات الجداليّة والأجوبة الفوريّة التي كانت تنجم عنها. وهذه الملاحظة لا تبتّ في الأمر بتّاً بالنسبة إلى كلّ أعمال المعتزلة، وبالدّرجة نفسها من الاطمئنان. فيجب لذلك أن نفرّق بين الأعمال التي تحمل في طيّاتها أكثر من ميزة شفويّة، والتي تبقى قريبة من الممارسات الجداليّة، وتلك التي تتميّز في المقابل بإحكام الإنجاز والتنظيم اللذين نجدهما في الأعمال المكتوبة. فكتاب **المغني في أبواب التوحيد والعدل** للقاضي عبد الجبّار (توفّي سنة ١٠٢٥)، الذي يمثّل حاليّاً أضخم مصدر نتعرّف من خلاله إلى مدرسة المعتزلة، ينتمي بالأحرى إلى الصنف الأوّل، والأمر ذاته ينطبق على كتاب **المسائل في الخلاف بين البصريّين والبغداديّين** لأبي رشيد النيسابوري، في حين أنّ كتاب **شرح الأصول الخمسة** لمانكديم (توفي سنة ١٠٣٤) هو أقرب إلى الصّنف الثاني منه إلى الصّنف الأوّل، لأنّ مساره الرّصين يعبّر أكثر عن عمل يقدّر وجود قارئ له.

إنّ كثرة الحجج والحجج المضادّة المبنيّة على الافتراضات التي تملأ العديد من صفحات كتب الكلام من قبيل تلك التي تقول: «إن قال بعضهم، فسنقول...»، وهي العبارة التي تتخذ المجادلة من خلالها مساراً حيّاً، فتمرّ عبر تفاصيل دقيقة لم يتطرّق إليها من قبل؛ كلّ هذه الأمور تمثّل الخصائص المألوفة جداً لقرّاء كتب علم الكلام، وهي لا تحتاج بالتالي إلى مزيد شرح وتفصيل. ولكنّ ما يسترعي بالفعل الاهتمام هو أن نتوصّل إلى تحديد دقيق لعمليّة القراءة الناجمة عن هذه الطّريقة في الكتابة.

وفي حين أنّه بإمكاننا أن نقول بصفة عامّة إنّ تأهيل القارئ للإمساك بنظرة معرفيّة شاملة هو من الأشياء الملازمة لتأويل النصوص ـ إذ إنّه من المستحيل أن نعرف شيئاً ما ما دمنا نعرف كلّ شيء، أي ما دمنا نعرف كلّ العلاقات التي تدخل فيها فكرة واحدة ـ فإنّ القناعات الشاملة قمينة أكثر بأن يُتوصّل إليها من خلال نصوص المعتزلة التي ظلّت قريبة من اللقاءات الحيّة التي احتضنت نشأة العلم الإلهي والتفكير فيه والدفاع عنه. إنّ السّبب في هذا يعود إلى أنّه يصعب نسبيّاً إرضاء المفكّرين المعتزلة. فعدم التواصل المميّز لأعمالهم يعني، من حيث المضمون، أنّ محتوياتها ليست محدّدة بطريقة تأخذ بعين الاعتبار القارئ، وتسهّل عليه تقصّيها والعثور عليها. وإذا ما كان عرض الأبواب مساعداً فعلاً على استنباط طريقة معيّنة نلج بها إلى المضامين، فإنّ معالجة المعتزلة لمسألة ما تحتاج غالباً إلى تركيب يمرّ عبر استخراج الحجج والحجج المضادّة التي تقود مسار الجدال. ونظراً إلى أنّ فكرة واحدة تدخل بالفعل في علاقات مع عدّة عناصر أخرى

داخل النّسق العام، ونظراً أيضاً إلى الأهميّة القصوى التي يكتسيها الحفاظ على متانة النّسق الداخليّة ـ وهو ما يعني أنّ الحجج المضادّة تحيل دائماً على النّسق، وتختبر قدرته على الحفاظ على متانته ـ فإنّ المواضيع المسرودة غالباً ما تكون موجودة بطريقة جدّ مبعثرة، وعندها يكون من الصّعب التنبّؤ سابقاً بالمكان الدّقيق الذي توجد فيه العناصر التي نستعملها، ويكون توضيحها محتاجاً إلى شيء من البخت.

ولئن ساهمت هذه الخصائص في الزجّ بنا في أعماق النصوص، فإنّ ما يطغى علينا أكثر هو أنّه عندما يعوزنا التفسير الواضح لمشكلة يطرحها المعتزلة، فإنّ مهامنا غالباً ما تتمثّل لا بالاقتصار على لمّ شتات الدّلائل الواضحة فحسب، وإنّما بالسّعي كذلك إلى تعميمها على كلّ النّسق. وعندئذ سنكون محتاجين إلى إقامة علاقات في الموضع الذي لم يقم فيه المتكلّمون أنفسهم أية علاقة مكشوفة، وهذا من شأنه أن يخلق طريقة في القراءة مملّة إلى درجة أنّنا قد نقترح عشرين كلمة لتفسير كلمتين وقعنا عليهما في النصّ. وهو ما من شأنه كذلك أن يجرّنا بشكل أعمق إلى الاضطلاع بدور المعلّق الذي يخطّط في الهامش ويكتب عن تاريخ فكر المعتزلة البعيد الأغوار.

إنّ هذه الطريقة في القراءة مرتبطة بالطريقة الثانية التي تعمل على تبيين الملامح الجوهرية في كتابات المعتزلة. وهاتان الطريقتان تشجّعان على عمليّة القراءة بقدر ما أنّهما تجعلان منها إشكاليّة في الآن ذاته. إنّ ضرورة الشروح المملّة لا تنجم فقط عن تشتّت الدلائل أو عن غياب وجهة نظر واضحة المعالم لدى المعتزلة، بل إنّها تنجم كذلك عن كون وجهات النظر التي تصاغ عبرها الإشكالات غالباً ما تبدو تارة غير مألوفة تماماً، وطوراً غير متوقّعة. قد توجد أنواع عديدة من التوقّعات التي نتعامل بها مع النّصوص، فيكون بعضها أشدّ حكمة من البعض الآخر، ولكن الشيء اليسير من التوقّع ضروري إذا ما كنّا نعتقد أنّنا فهمنا إجمالاً فحوى الموضوع. وغياب الألفة هذا يزيد من الحاجة إلى الشّروحات المملّة التي قد تهدم طرافة الموضوع، إذ إنّها لا تقود في أمثل الحالات إلى «وصف» وجهة النظر فقط، بل كذلك إلى «شرحها».

انطلاقاً من هذه الوضعيّة التي نجد فيها أنفسنا مذهولين من غرابة عالم المعتزلة الفكري، هناك خطوة قصيرة فقط يجب اتّخاذها كي نحصل على موقف مثمّن له، ذلك أنّه غالباً ما يبدو المنظور المعتزلي لا مختلفاً عن غيره، وإنّما بالأحرى غير متطابق مع موضوعه (مهما بدا لنا قبول هذا الأمر مربكاً)، وقد نقول إنّ هذا المنظور ساذج. إنّ هذه الخطوة هي فعلاً قصيرة إن كنّا، كما أشرنا إليه سابقاً، غير قادرين على استخراج معنى من شيء ما من دون أن نضمن أنّ ذلك الشيء حامل لمعنى، أي إن كنّا غير قادرين

على الفصل بين الفهم والتقييم[1]. ورغم ذلك، فإنه لا يجب أن نفرض هذا الفصل فرضاً. وسيبدو لنا أنّ أهمّ الجهود القيّمة لإيجاد مغزى للكلام المعتزلي انطلاقاً من لغته الخاصّة به تنطلق ـ كما نجده في جهود ريتشارد فرانك (Richard Frank) ـ من فرضيّة الفصل بين الفهم والتقييم[2].

وباتخاذنا لموقف إيجابي من عالم المعتزلة الفكري، فإنّنا سنكون على ثقة بأنّنا نجحنا أوّلاً في جعله يدلّ على معنى ما، وعملنا ثانياً على وضع إيجابيّاته في كفّتي الميزان. وسنشعر هنا بإحراج الوضعيّة التأويليّة الذي لا يطاق، إذ كيف لنا أن نبرّر لأنفسنا وضع حدّ لمعاشرتنا لهذه النّصوص عندما نحاول أن نفهم نسقاً عقائديّاً لا ننتمي إليه؟ فهناك بعض الأبعاد التأويليّة التي لا مبرّر لها إن كان كسبنا الوحيد لا في اتجاه البحث عن الحقيقة، وإنّما فقط في الوصول إلى المعتقد النظري لفرد معيّن أو لما كان «يريد» أن يفكّر فيه «إن هو...». وهنا نجد جذور الخوف من الابتذال التي تبرز في عنوان هذا الفصل، وهو الخوف من أن تكون المواضيع التي نخوض فيها بدقّة أقلّ من القيمة الفكريّة المبرّرة لجهودنا. فمفاهيم «القيمة» و«التبرير» التي نوظّفها هنا هي مفاهيم مجهدة، وسنحتاج إلى العودة إليها لاحقاً.

إنّ القارئ للنّصوص الاعتزاليّة مجبر بعد ذلك على أن يتكلّم كثيراً. وبكثرة الكلام، وبمثل ذلك الكمّ من التفاصيل، يضطرّ القارئ إلى ملء الفراغ الموجود بين النقاط البارزة للفكر المعتزلي. وعندئذ يكون الالتزام بالنسق الذي يُدعى القارئ إلى الدّخول في بوتقته على درجة من الجدّية كافية لحمله على إعادة تقييم العمل بصفة

---

(١) في نهاية الأمر، هذه هي الطريقة التي يجب أن نحمل عليها ملاحظات كورا دياموند في مقالها: Cora Diamond, «Ethics, Imagination and the *Tractatus*,» in: Alice Crary and Rupert Read, eds., *The New Wittgenstein* (London; New York: Routledge, 2000), pp. 156-157.

(إنّ النظرة التي طرحتها هي إحدى النظرات التي تنسبها إلى فيتغنشتاين). وطريقتها في تصوير هذه النّقطة تتحدّد كما يلي: لا يستطيع أحد أن يقول عن شخص آخر «إنّه يرى أنّ «أ» إن كنّا نعتبر أنّ «أ» لا تفيد معنى (وفي المقابل، فإنه بإمكانه أن يقول «أ» عندما تكون «أ» تمتمة لا تفهم. فإن قال الواحد فعلاً هذا، فإنّ «أ» يجب أن تكون جملة في اللغة الخاصّة بذلك الفرد الذي سيكون قادراً على فهمها. أكيد أننا سنحتاج بالنسبة إلى هذه المسألة إلى إنشاء تمييز على مستوى أنواع المواضيع والقضايا الموجودة في علم الكلام. إذ إنّ هناك مجالات لا تحظى فيها مسائل التّقييم بالاعتبار، وهذا هو الشّأن بالنسبة إلى نظرة المعتزلة إلى العالَم الطبيعي، حيث نجد أنّ المقاربة القديمة أو «المعدومة التواصل» هي بوضوح الخيار الوحيد المتوفّر أمامنا.

(٢) هناك بالتالي سؤال آخر مرتبط بمعرفة ما إذا كانت هذه الجهود قد أنتجت أم لا معنى في النّصوص التي ترتبط بالتعبير عن وجهات نظر المعتزلة ارتباطاً وثيقاً إلى درجة أنهم إن لم يتجوها بشكل متقطّع، فإنّهم أهملوا الرّهان المتمثّل بتفهيم رؤاهم لجمهور تبعد وجهة نظره عن وجهة نظرهم. فهل كانوا راغبين في هذا؟ إنّه سؤال كتب هذا الفصل في ظلّه.

منتظمة. وفوق كلّ ذلك، إن كنّا نتكلّم كثيراً، فلمن نتوجّه بالكلام؟ فهل نحن ننوب عنهم في الكلام؟ وهل هذه حكاية بإمكاننا أن نحكيها، وأن يتفضّل الآخرون بالاستماع إليها؟ ثمّ لِمَ سيرغب كلّ واحد في ذلك إن لم تكن تلك الحكاية صادقة؟

بودّي هنا أن أكون قد قمت بوصف أهمّ العقد الإشكاليّة التي نواجهها مع المعتزلة، وأن أضعها جانباً حتّى يتسنّى لنا تلخيصها في نقطة لاحقة ضمن تعليقات أخرى. وسأوجّه نظري نحو حلقة مُميّزة من حلقات الفكر الاعتزالي ستجعل من هذا الإشكال محسوساً وملموساً. ففي خضمّ النّقاش حول «ما هو الإنسان» ـ وهو ما سنبحث فيه ـ تتدفّق العديد من التأويلات المحرجة التي أشرنا إليها سابقاً، إذ إننا نواجه منظوراً يبدو أنّه يقحم طرح مسألة الذات/ الموضوع في إطار غير مألوف، فنقع حينئذ في [فخّ] النصوص جاهدين في إعادة تركيب الحكاية معهم. ولكننا بعد أن كنّا قد توجّهنا إلى الموقف الصّائب، وجدنا أنفسنا متوقّفين أمام بعض عناصر الحكاية التي لا نستطيع أن نساعد على إلقاء الضوء عليها إلقاءً تقييمياً. وعندها وجدنا أنفسنا من جديد في مواجهة الخوف من الابتذال. إنّ هذا يثير مسألة دور مقاييس التقييم التي نستعملها في جهودنا لخلق الإشكالات. وهو يمثّل في الوقت نفسه نموذجاً للاستراتيجيّات التي بودّنا استعمالها للحفاظ على قيمة عملنا التّأويلي، ولذلك فإننا سنبرز المخاطر المحتملة لهذه الطريقة في القراءة التي يكون فيها القارئ ثرثاراً على هذا القدر الكبير، وإلى هذا المدى.

ـ ٣ ـ

لقد سمّيت هذا حلقة أو لحظة، ولكن شكل النّقاش الذي سيتمّ التّركيز عليه يؤدي في الواقع دوراً مركزيّاً، ولعلّه أهمّ حجّة يستعملها معتزلة البصرة المتأخّرون للدّفاع عن موقفهم. ولقد وصلت إلينا وجهة نظرهم هذه من خلال الجزء الحادي عشر من كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبّار المعنون التكليف، وكتاب ابن متويه (ت ١٠٧٦) كتاب المجموع في المحيط بالتكليف[٣]. إنّ النّقاش الذي تحتلّ فيه هذه اللحظة مكانها هو السّؤال التالي: «ما هو الإنسان؟»، وهو ما يجب ترجمته

(٣) القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١: التكليف، ص ٣٠٩ وما يليها، ومحمد الحسن بن أحمد النجراني بن متوية، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، بحوث ودراسات: سلسلة جديدة. أ. اللغة العربية والفكر الاسلامي (جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الانسانية) ؛ رقم ١٢، ١٩، ٣ ج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٤١ وما يلحقها.

بـ«What is man?». وأودّ في ما يتعلّق بهذا النّقاش أن أعمّق مضمون أقوالي في كتابات أخرى، لكنّني سأهتمّ في هذا العمل بحصر جهودي في توصيف المنظور الذي سأتطرّق من خلاله إلى هذه المسألة، حيث إن أصعب عمل سيكون متمثّلا بأن نضمن عدم خلط مقاربتنا بتلك التي لم يندرج فيها طرح المسألة من طرف المعتزلة. وهذه المقاربة الأخرى [التي لم يسلك المعتزلة سبلها] متّصلة بصياغة ذات طابع أرسطي، حتّى وإن كانت معرفتنا بهذا الطّابع مجرّد معرفة سطحيّة، وذلك لأنّها تقود إلى التّفكير في سؤال «ما هو؟» الذي سنتصوّره كسؤال يدور حول تحديد الإنسان كنوع من أنواع الموجودات. وهو ما يستدعي إدماج النّقاش في الحديث عن الصّفات التي يمتلكها الكائن البشري، وفرزها بحسب طبيعتها الضروريّة أو العرضيّة (إنّ تدقيق الشّكل الأرسطي للجواب سيجعلنا نتوسّل مصطلحات الجنس الذي ينتمي إليه هذا الموجود والفرق الخاصّ الذي يميّزه من غيره) «فهذا بالتالي هو نوع الكائن الذي يمثّله الإنسان». وستظلّ نتائج هذه النظرة للإنسان في ما يتعلّق بقضيّة الموت والخلود قابعة بعناد خلف هذه المسائل.

ولربّما تقتضي صياغة المسألة بطريقة أرسطيّة أنّ القرّاء الذين تكوّنوا تكويناً فلسفياً فقط هم القادرون على إعطاء مغزى ما لهذا السّؤال. والحال أنّه ليس من المبالغ فيه أن ندّعي أنّ معظم القرّاء المتكوّنين وفق التّقليد الغربي سيفهمون المسألة بهذا الشّكل، وسيتطرّقون إلى هذه القضايا بحسب المنوال الأرسطي. ولهذا نضيف بأنّ أغلب القرّاء الذين سيعتقدون أنّهم حدّدوا طبيعة الموضوع سيفاجأون بالقالب الذي طرح فيه المعتزلة هذه القضيّة بحسب معطياتهم الفكريّة، وذلك لأنّ المعتزلة أعربوا بالفعل عن هذا السّؤال بطريقة تبدو كالنّقيض التّام للطريقة التي تخيّلها الطرح الأرسطي، حيث إنّهم بنوها كسؤال لا يرمي إلى معرفة أشياء على مستوى الصّفات، وإنّما على مستوى الذات الحاملة للصفات. فاسم «الإنسان» في حدّ ذاته يظهر وكأنّه سيتكرّر في طيّات النّقاش، حيث إنّهم يركّزون في المقابل على صفته كحيّ وقادر، وهي الثّنائيّة التي تبرز بجلاء عند طرح المعتزلة لمسألة الإنسان كموجود يقع تحت حدّ التّكليف. إنّ سؤال «ما هو الإنسان؟» مؤوّل حينئذ على أنّه سؤال حول موضوع الصّفات أو الأحكام المحمولة على الإنسان مثل الحياة أو القدرة(٤).

---

(٤) إنّ وصفاً مفصّلاً للمنظور الذي صيغت فيه المسألة سيكون موضوع عمل آخر في المستقبل. ولمناقشة نظرة المعتزلة البصريّين إلى الإنسان بإمكان القارئ الاطّلاع على هذه الأعمال بالرّغم من أنّه لا يتطرّق أي واحد منها إلى المسألة بحذافيرها. انظر: عبد الكريم العثمان، نظريّة التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص. ٣٠٥ وما يليها؛ Majid Fakhry, «The Mu'tazilite view of man,» in: *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et* =

إنّه لمن المهمّ أن نتطلّع إلى معرفة ما إذا لم يكن هذا التأويل نابعاً من سوء تأويل لموقف خصومهم، مثل معمّر بن عبّاد السلمي (توفي سنة ٨٣٠) أو النظّام (توفّي بين سنتي ٨٣٥ و٨٤٥)، اللذين لم يصوغاه على ما يبدو بهذا الشكل (فمعمّر يرى أنّ الإنسان جوهر فرد غير منقسم لا تنطبق عليه الصفات المكانيّة أو الجسديّة، في حين أنّ النظّام يرى أنّ الإنسان جوهر روحانيّ منتشر في الجسد). ولربّما يعكس سوء التأويل هذا العجز الطبيعي لمعطى ميتافيزيقي معيّن عن فهم نموذج إشكالي محدّد بشتّى الطرق ما عدا تلك الملائمة له(٥).

وما يزيد السّؤال أهميّة هو أنّه جزئيّاً كفيل بمنح طريقة في الجواب على الدعوى التي مفادها أنّه إن أردنا اختبار المنظور المعتزلي على أنّه غير معهود أو مغاير أو غير متوقّع (كما ألمحنا إليه سابقاً)، فإنّه من الواجب علينا أن نكون حاملين لوجهة نظر متأتّية من دوائر فكريّة أخرى غير ملائمة للساحة الإسلاميّة. ولكنّ الواقع هو أنّ وجهة نظر المعتزلة تبدو مفاجئة، حتّى وإن نظرنا إليها من داخل هذه السّاحة.

المهمّ، إذن، هو أنّ رفض هذه المواقف المعارضة كان محكوماً بتأويلها على أنّها حجج على ما يمثّله موضوع الصّفات، وبالتحديد على أنّها حجج عمّا لا يمثّله هذا الموضوع. وهذا يتمثّل بالقول إنّ الإنسان ليس جملة الشّخص أو مجموعه، وإنّما شيء في داخله (الروح المنتشر فيه بحسب النظّام) أو شيء خارج عنه (تأويل معمّر المتنازع فيه على أنّ الإنسان هو جوهر فرد لا يتحيّز بمكان). وهذا في الواقع هو الموقف الذي

= *amis* (Paris; Leuven: Peeters, 1977); Richard Frank, *Beings and their Attributes* (New York: Albany, 1978), chap. 2, and Marie Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Mughnī du Cadi 'Abd al-Jabbār* (Algiers: Société nationale d'édition et de diffusion, 1982), pp. 109-121.

ملاحظة: لغرض الملاءمة، سأختزل ترجمة «قادر» في capable.

(٥) هذه المسألة تثار بشكل يجعلها شديدة الثراء عندما نأخذ بعين الاعتبار ارتباط المعتزلة في الآن ذاته بالقول الأرسطي الذي يناقشه القاضي عبد الجبّار في المغني. انظر: التكليف، ص ٣٦١ ـ ٣٦٣، وابن متوية، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج ٢، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧. وبإمكاننا أن نسجّل كمظهر من مظاهر اللقاء بين أطروحات المعتزلة والفلسفة الإغريقيّة مساهمة هذه الفصول في إنشاء قراءة مثيرة وممتعة. وأحد أهمّ العناصر التي يجب أخذها بعين الاعتبار لتثمين هذا اللقاء هو أنّ التعريف الأرسطي للإنسان على أنّه «حيوان عاقل مائت» يناقش في الفصل الذي يعالج معنى كلمة «إنسان» على المستوى اللغوي. وبإمكان القارئ ـ بالنّسبة إلى رؤية معمّر والنظّام لهذه المسألة ـ أن يطّلع على العرض الوجيز للقاضي عبد الجبّار في كتاب التكليف، ص ٣١٠ ـ ٣١١؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، عُني بتصحيحه هلموت ريتر، الفلسفة الاسلامية، ط ٢ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦٣)، ص ٣٢٩، وعبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حقّق أصوله وفصّله وضبط مشكله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٤)، ص ١٥٤ ـ ١٥٥، بالنسبة إلى نظرة معمّر إلى الإنسان، وص ١٣٥ ـ ١٣٦ بالنسبة إلى النظّام (كما قدّمها البغدادي وفق نسقه الجدلي المعهود).

يدافع عنه معتزلة البصرة المتأخّرون، وهو يكمن في أنّ الإنسان أو ما يحيل إلى الشيء نفسه، أي الصفات التي تلحق بالإنسان (الحياة ـ القدرة ـ الإرادة ـ الإدراك... إلخ) محمولة له على الجملة. وبلغة القاضي عبد الجبار: «إنّه الجملة الموصوفة بأنّها حيّة وقادرة»، وعند ابن متّويه: «إنّه الجملة التي نشاهدها، لا أنّه شيء خارج عنها أو شيء بداخلها»[٦].

سيكون لديّ الكثير ممّا سأقوله عن طبيعة هذه «الجملة» لاحقاً، ولكن ما يجب تسجيله فوراً هو أنّ هذا الموقف يمكن أن ينظر إليه على أنّه تعبير جوهري عن نظريّة الأحوال التي وضعها أبو هاشم، باعتبار أنّها تنطبق على الكائن البشري، وبالتحديد عن النظريّة المتعلّقة بأحكام أعراض الحياة، وذلك لأنّ الجدال الأساسي في أنطولوجيا أبي هاشم كان متمثّلا بأنّ أعراض الحياة إن هي حلّت في مجموعة من الذرات، فإنّها تنشئ وحدة لكلّ الأجزاء، وتشكّلها تبعاً كجوهر فرد وكـ «جملة في حكم الشيء الواحد». وما يعنيه من كلامه هذا هو أنّ صفة الحياة وكلّ الصفات الأخرى التي تعقب وجودياً الحياة محمولة على الشخص بكليّته لا على الأجزاء المنفصلة التي تلتصق بها. فعرض الإرادة قد يحلّ في قلبي، ولكن ليس قلبي هو الذي يريد، بل إنّه «أنا» كشخص في جملته. والشيء نفسه ينطبق على الاعتقاد والقدرة على الفعل الإرادي أو الإدراك (بالرغم من أنّ الإدراك عند أبي هاشم لا يُرى على أنّه فعلي انطلاقاً من الحلول في عرض معيّن)[٧].

لا شكّ في أنّ قسماً من دوافع موقف المعتزلة كان متأتّياً من المعاينة الدّقيقة لظواهر كانت تحتاج إلى أن يحتفظ بها. وهذا على الرّغم من أنّ وسائلهم الكلاميّة وطبيعة تفكيرهم الجدلي تمنعاننا من أن نعبّر بشكل قطعي عن منطق غاياتهم الفكريّة، ومن أن نحدّد ما إذا كان الدّليل المقدّم هو أم لا السّبب الذي جعلهم يتمسّكون بالموقف

---

(٦) القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٣١٣، وابن متوية، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج ٢، ص ٢٤١.

(٧) في ما يتعلّق بفهم البصريّين للإدراك، انظر: Frank, *Beings and their Attributes*, pp. 153-156.
إنّ وحدة مقوّمات الوجود تناقش في إطار الجدل حول الإنسان في: التكليف، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩، وابن متوية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦، حيث تتوضّح جيّداً البلاغة المباشرة لهذه النظريّة. وتتمثّل إحدى الصعوبات التي يعتبر أنّها حرّكت منظور خصومهم بما يتعلّق بالنظرة إلى الإنسان في القناعة بأنّ حامل الصّفات يجب أن يكون كياناً «فرداً»، وهي قناعة أمسكت بهم في قبضتها في ظلّ غياب نظريّة تفسّر كيف أنّ الأجزاء الجسديّة قادرة على التصرّف كذات واحدة للصّفات. بالنسبة إلى هذا الموضوع، انظر: Frank, *Ibid.*, and Richard Frank, «Abū Hāshim Theory of «States»: Its Structure and Function,» in: *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de setembro de 1968* (Leiden: Brill, 1971), pp. 85-100.

المعتمد أو بالأحرى بوسائل يحاولون الدفاع بها عنه. إنّ الحدث الذي كان حاملاً لعدّة معانٍ في ما يتعلّق بهذا القسم من النظريّة الاعتزاليّة يكمن في أنّهم كانوا يدرجون فيها الوقائع المشاهدة عن وحدة الأحوال النفسيّة، كالإرادة والحياة. يقول القاضي: «إنّ الحياة تحلّ في كلّ أجزاء [القلب]، فإذا حلّت في الكلّ، ولم يصحّ أن يكون كلّ جزء حيّاً لأنّه كان يجب ألا تتصرّف الجملة بإرادة واحدة وداعٍ واحد، فقد ثبت أنّ الجملة حيّة واحدة، وهو الذي بيّنّاه»[٨].

إنّ ما يوحي به هذا القول هو أنّ النظريّة الوجوديّة المتعلّقة بتوحيد خصائص الحياة تجد لها تفسيراً، وأنّه بالإمكان في الآن ذاته أن نجد ما يبرهن عليها من خلال اللجوء إلى بداهة المعاينة والتجربة المشتركة. فلا يجب أن نترك هذه الحقيقة تمرّ من دون أن نسجّل أنّه كان هناك بالتوازي دعوة إلى اللجوء إلى التجربة. ولكنّها تجربة تجزيئيّة للفرد، جدّ مغايرة لتلك التي قادت استنتاجات أفلاطون الميتافيزيقيّة عن أقسام النّفس (وبإمكاننا أن نتساءل هنا عمّ إذا كانت هذه الفروق راجعة إلى المزاج ـ المتعلّق بالأحداث النّفسانيّة القمينة بأن تعكس الفكر ـ أو مرتبطة بالاختلاف في رصد هذه الظواهر التي تشجّع على تقريرها طريقة معيّنة في التّفكير)[٩].

إنّ هذا اللجوء إلى الظواهر يغذّي المنعرج الإشكالي للمفهوم الذي أهتمّ به في هذا المقام. ولكنّه من الأيسر أن نفحص عنه كما يتجلّى في أهمّ دليل يستعمله البصريّون لتأييد موقفهم من موضوع الإنسان، وهو ما يشمل أيضاً دعوة إلى الاهتمام بالمحسوس، حتّى وإنّ كان ذلك بطريقة مختلفة. ولكي يكون للدليل معنى ما، فإنّه من الواجب أن نوضّح نقطة أعمق متعلّقة بما يقصدونه بتحديدهم لشيء ما على أنّه موضوع للصفات. فالموضوع الذي تنطبق عليه الصفات هو في الآن ذاته الموضوع المحدّد لمعرفتنا عندما نعلم أنّ جوهراً ما موصوف بأوصافه. فالسّؤال المطروح هو سؤال الذات (وهو ما يسميه فرانك (Frank) «essence» أو الشيء في حدّ ذاته -thing)

---

(٨) القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٣٢٠.

(٩) نتساءل مع ذلك: كيف أنّ هذا التركيز المميّز على الوحدة الطبيعية، وهو تركيز كان المعتزلة محتاجين إليه للدّفاع عن هذا المظهر المحدّد من فكرهم انسجم مع التّركيز على «عدم» وحدته التي استدعوها في مجال آخر من فكرهم، وهو بالتحديد تأويلهم لطبيعة الشرع الديني المبني على التكليف. لقد مثّلت مسألة تردّد الدواعي ـ وهي التردّد بين القيام بالفعل الصّائب وعدم القيام به ـ إحدى التصريحات الجوهريّة للبصريّين حيث إنها كانت في نظرهم أساسيّة لفهم مشقّة الطّاعة التي تعطي للشخص أسس استحقاق الأجر على الطّاعة. على سبيل المثال انظر: التكليف، ص ٥٠٩، حيث يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ الثّواب لا يستحقّ بألّا يفعل القبيح لقبحه فقط، بل يجب ألّا يفعله لقبحه وله داعٍ إلى فعله من شهوة أو شبهة حتّى يحصل معنى المشقّة فيه، فيستحقّ الثّواب».

(itself، وهو ما نتعرّف إليه من خلال التعرّف إلى شيء ما متعلّق بشيء ما[١٠]. وتتمثّل إحدى الطرق في التعبير عن هذه المسألة بالقول إنّنا عندما نعلم أنّ كياناً ما هو مريد أو متحرّك أو حيّ، فإنّ موضوع معرفتنا سيكون موصوفاً على أحسن حال من خلال هذا الشكل: «أ» كـ «ب» مثلاً، ولا من خلال الشكل «أ» هو «ب». فأنا أعرف «زيداً» كمريد أو في حال الإرادة، والطريقة التي يعبّر بها المعتزلة عن هذه النقطة تستحضر عبارات القبليّة والبعديّة الإيبيستيمولوجيّة. يقول ابن متويه: «العلم بالصفة يتبع العلم بالموصوف»[١١].

ويعبّر القاضي عبد الجبّار عن هذه الفكرة بقوله: «إنّ ثبوت الصفة يقتضي ثبوت الموصوف، لأنّ العلم بها، ولمّا يعلم الموصوف، محال. ولذلك يجعل العلم بصفة الشيء فرعاً على العلم بذاته»[١٢]. بإمكاننا حينئذ أن نقول إنّ الجملة هي موضوع الصفات، لأنّ الكائن الإنساني يقال عنه إنّه كان الجملة التي نعرفها عندما نعرف شيئاً ما عن الكائن الإنساني، أي عندما نعرف صفة ما من صفاته (أو بالتحديد أيّة صفة، سواء أكانت الحياة أو شيئاً وجودياً متعلّقاً بها).

إنّنا الآن في وضعيّة تسمح لنا بالنظر في الدّليل الذي هو قيد الدّرس، والذي بإمكاننا وصفه ببساطة. وهو عادة ما يصاغ انطلاقاً من معرفة المتكلّم، حتّى وإن لم يجب في الأصل الاقتصار عليها[١٣]. إنّنا نعرف الكثير من صفاتنا الخاصّة أو أحوالنا بـ «الضّرورة» (وهو ما يُشار إليه على وجه التقريب على أنّه المعرفة الفوريّة التي لا تحتاج

---

(١٠) للحصول على ملاحظات مفيدة عن مفاهيم البصريين للذات في إطار نظرتهم الإيبيستيمولوجيّة والأنطولوجيّة بإمكان القارئ أن يطّلع على: Frank, *Beings and their Attributes*, p. 26.

حيث يقول: «إنّ الشيء أو الذّات هو موضوع معرفتنا بالمعنى الدّقيق للكلمة، وهو موضوع حمل الصّفات». انظر كذلك: Richard Frank, «Al-ma'dūm wal-mawjūd: The Non-existant, the Existant and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers,» *Mélanges: Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, vol. 14 (1980), pp. 185-209, p. 193, footnote 40.

(١١) ابن متوية، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج ٢، ص ٢٤١.

(١٢) القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٣١٢.

(١٣) ينكر ابن متوية هذا الحصر إنكاراً واضحاً في الجزء الثاني من كتابه، انظر: ابن متوية، المصدر نفسه، ص ٢٤١، حيث يبيّن أنّ السّيرورة الإيبيستيمولوجيّة المطروحة للنّقاش ليست «بمقصور[ة] على ما يجده من نفسه دون ما يجده من غيره لأنّه قد يضطرّ في كثير من الحالات إلى أن الغير مريد ومعتقد». وهذه النّقطة مهمّة جدّاً للإمساك بالتوجّه الإيبيستيمولوجي للبصريّين الذين يعتقدون بوجود علاقة شفافة بين الفرد وذاته (للفرد بحسب اعتقادهم معرفة آنية بذاته)، وهو ما من شأنه أن يقودنا إلى أن نرى أنّ هذه النّقطة المقترنة باعتقاداتهم في وحدة الذّات بإمكانها أن تربطهم بالمنظور الديكارتي. ولكن هذا الأمر بعيد جدّاً عن مقاصد المعتزلة البصريّين، كما تشير إليه هذه الملاحظة. فالفرد شفاف بالنسبة إلى الآخرين فقط، لأنّه شفاف بالنسبة إلى نفسه. ففكرة العالم المستور والمخفي والخاصّ لا تتلاءم مع عدم مبالاتهم بالمستوى العقلي، وهو ما يمكن اتّخاذه كخلاصة لإحدى نقاط هذا العمل.

إلى برهان)، كما هو الحال عندما نجد أنفسنا في وضعيّة الإرادة أو الاعتقاد. ولكن طالما أنّ معرفة صفات كيان ما مستحيلة بحكم أنّنا لم نعرف الذات التي تنطبق عليها، فإنّ وضعيّتها الإيبيستيمولوجيّة لا يمكن أن تكون مستنتجة أو تابعة بعديّاً لوضعيّة الصفات، وعندها يجب أن تكون الذات كذلك معروفة بالضرورة. وعندها يجب أن يكون موضوع الصفات جملة الكائن الإنساني. إنّ بعض عبارات القاضي عبد الجبّار تلخّص الإشكال أيضاً، إذ يقول: «يجد الواحد منّا نفسه مريدة مدركة معتقدة، فيعلم أنّ المختصّ بهذه الصّفات هي الجملة دون غيرها»[14].

إنّ هذا الانتقال المنطقي يصدمنا، لأنّه يمثّل نوعاً من القفز، إذ من أين نجمت هذه «الفاء» التي تقرّر النتيجة؟ يبدو أنّ الفكرة العامّة هي هذه على وجه التقريب: عندما أعرف في ما يخصّ نفسي أنّني في حالة نفسانيّة ما، فإنّ الشيء الذي أعرفه حقّاً هو الجملة. إنّ غموض هذا الانتقال متعلّق بمفهوم «الجملة» الذي لم يفسّر بعد، ونجاحه مرتبط بطريقة فهم هذا الأمر. لكن قبل أن نشرع في تفسيره، يجدر بنا أن نبيّن كيف تمّ التفكير في الحجج التي تصدّوا بها لمواقف مثل تلك التي صدرت عن النظّام وعن معمّر السلمي. فمن وجهة نظر معتزلة البصرة، يجعل كلا الموقفين من غير الممكن الوصول إلى المعرفة العاديّة. فـ«روح» النظّام و«جوهر» معمّر السلمي كيانان باطنيّان يجب على النّاس البرهنة عليهما بالدّلائل والحجج. ومع هذا، فإنّ الحياة تستمرّ في غضون ذلك. وتستمرّ قدرتنا على إطلاق الأحكام العادية المتعلّقة بالصّفات التي تنعت بها الجواهر. وهي صفات يستحيل إثباتها من منظورهما إذا ما مزجناه طبعاً بإيبيستيمولوجيا البصريين المتأخرين. يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ النّاس أجمع يعلمون أحوالهم، وإن لم يخطر ببالهم في الإنسان أنّه الروح البسيطة أو معنى في القلب»[15]. فلماذا يا ترى نترك شيئاً معروفاً وواضحاً قبل النظر يفلت منّا لصالح شيء مشكوك فيه؟

إنّ الصعوبة على مستوى الانتقال بإمكانها أن تذلّل الآن، إذ يبدو أنّ الجملة تؤوّل أساسا بمعنى الكيان الطبيعي. والقرائن الدالّة على هذا كثيرة وأوّلها وأهمّها كامن في الشّكل الثنائي الذي يعبّر البصريّون من خلاله عن موقفهم بقولهم: «إنّ الحيّ القادر هو

(١٤) انظر: القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٣١٣.
إنّ جوهر الدّليل قابل لأن يتقصّى عبر جملة من المقاطع، وخاصّة المقطع التّالي في: التكليف، ص ٣١٢ ـ ٣١٣، ٣١٧، ٣٢٦، ٣٢٨ ـ ٣٢٩ و٣٤٨ ـ ٣٤٩، وكذلك في: ابن متوية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(١٥) انظر: التكليف، ص ٣٤٩. ومسار التّفكير نفسه يعبّر عنه في مقاطع مثل تلك الموجودة ص ٣١٧، ٣٣٢ و٣٤٨ ـ ٣٤٩، وكذلك ابن متوية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ و٢٤٧ ـ ٢٤٨.

هذا الشّخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان وهو الذي يتوجّه إليه الأمر والنّهي والمدح والذمّ»[١٦].

إنّ الكثير من الأشياء متعلّقة هنا بكيفيّة تأويلنا لكلمة «شخص»، إذ لا يجب بالتحديد أن يفهم منه أنّه الشخص (individual) بالمعنى المعاصر في اللغة العربية. ففرانك يترجم هذه الكلمة بطرق مختلفة: individual وcorporeal individual وbody (شخص وشخص جسدي وجسم)[١٧]. وقد اخترت أن أترجمها بـ body (جسم) مضيفة إليه corporeal (جسدي). ويعتمد هذا الخيار في قسم منه على إحالات اللغويين ولكن المستوى المعجمي الذي أثبته هؤلاء هو على نحو يجعلنا نشعر بأنّه لم يؤثّر في استعمالات المعتزلة بطريقة منفصلة. فاستعمال المعتزلة لهذه الكلمة أشدّ وضوحاً من استعمال اللغويين كما هو الحال عندما يتحدّثون عن روح النظام كشيء موجود داخل الشخص، وقد ذكره النظام بدوره على أنه شيء في البدن، وهذا الوضوح جليّ أيضاً، عندما يتحدّثون عن نظرته للفعل على أنّها نظرة يكون فيها الجوهر الروحاني مهيمناً على الشخص ومدبّراً له. ولكنّنا إن تركنا جانباً هذه الملاحظات، فإنّ مادّية الجملة ستكون معطاة ببساطة من خلال اسم الإشارة «هذا» الذي يستعمله المعتزلة عند قولهم «هذا الجسد»، لأنهم باستعمالهم له يشيرون بالتحديد إلى كيان قائم أمامنا كموضوع للإدراك[١٨].

---

(١٦) القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٣١١.

(١٧) Frank, *Beings and their Attributes*, and Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Mughnī du Cadi 'Abd al-Jabbār*, p. 112.

(١٨) إنّ استعمال لفظ «جسد» في نقاش نظريّة النظّام يساق بطريقة نموذجيّة في: العثمان، المصدر نفسه، ص ٣١٠، أما الأشعري فهو يستعمل لفظ «البدن»، كما وَرَدَ في: الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ص ٣٣١، والمنظور نفسه متّبع في ما بعد عند مناقشة لفظ «الشخصي» و«الشخص» في: العثمان، المصدر نفسه، ص ٣١٥. يقول القاضي: «إن كان الإنسان شيئاً في هذا الشخص ...» إنّ حرف «في» الدّال على المكان يكفي في حدّ ذاته ليجعل العلاقة واضحة، وانظر كذلك الإحالة على لفظ «الموضع». يتحدّث القاضي عبد الجبّار في ص ٣١٧ عن «تصريف الشخص» بعبارات توحي مجدّداً بالبعد الجسدي والمكاني (وهو أمر يتّضح أكثر بإحالته على الموضع). انظر ص ٣٣٢ (الشخص = الأجزاء الكثيرة)، وإحالة ابن متوية على الشخص في: ابن متوية، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج ٢، ص ٢٤٣، هي أيضاً تعتمد على ألفاظ توحي بالمكانية: «فهؤلاء قد جعلوا الإنسان خارجاً عن هذا الشخص» (وانظر كذلك ص ٢٥١). إنّ مدلول «الجسم» مهيمن في عرض معاني الكلمة اللغويّة. انظر مثلاً: أبو الفيض مرتضى بن محمد الزّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، ٤٠ ج، التراث العربي؛ ١٦ (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٩)، ج ١٨، ص ٦ ـ ٧، حيث يقول: «لا يسمّى شخصاً إلا جسم مؤلّف». وهذا بالرّغم من أنّه واضح أشدّ الوضوح، فإنّ المدخل اللغوي نفسه يحتوي على استعمال ثانوي للكلمة بشكل يجعل منها مرادفة للذات، كما نجده في مثال تنطبق فيه اللفظة على الله. ولكن هيمنة الجانب الجسدي في هذا المعنى واضحة من خلال إدماج كلمة «شخص» في قائمة الألفاظ التي قدّمها الأشعري في ما يتعلّق بإنكار =

وقد أحسن ابن متّويه في تدقيق صفة الجملة كموضوع ماديّ للإدراك، حيث كتب يقول: «اعلم أنّ الإنسان هو الجملة التي نشاهدها»[19].

ولكي لا نشعر بالشكّ في هذه الملاحظات، فإنّ الحجّة الواضحة مقدّمة من خلال جملة من الأدلّة التي تتواتر بأشكال مختلفة في طيّات النّقاش. وهذه الأدلّة متعلّقة بصفة عامّة بالتحدّيات التي وجّهت إلى هذا الموقف الذي اتّخذوه، والمتمثّل بأنّ الجملة هي موضوع الصّفات. وتتمثّل هذه التحدّيات بأنّ مثل هذه الوظيفة الانتقاليّة لا يمكن أن يضطلع بها كيان لا يتمتّع بالاستقرار وخاضع للزيادة والنّقصان. إنّ الذين تحدّوا المعتزلة كانوا يفكّرون في العديد من الظواهر الدنيويّة الخاصّة بالوجود الإنساني، مثل أنّنا نفقد الوزن أو نستعيده، ولكننا نستمرّ رغم ذلك في تدبّر الأشياء المرتبطة بأنفسنا. ولكن هل بإمكاننا من منظور البصريّين أن نتعرّف إلى أنفسنا يوماً بعد يوم إن كانت الجملة التي نمثّلها قد فقدت قسطاً من محيطها أو نقصت ولو غراماً واحداً؟ إنّ الجواب الذي يقدّمه القاضي عبد الجبّار، المتمثّل بأنّ الجملة، بما هي جملة، تظلّ هي نفسها حتّى وإن تغيّرت أجزاؤها المندرجة فيها، هو جواب أقلّ أهميّة من التوضيح الذي نستفيده على مستوى مصطلح «الجملة»[20]. فما هو قائم كإشكال وبعيداً عن طيف أيّ شكّ هو مسألة الكيان الماديّ.

= المعتزلة للألفاظ المنطبقة على الله. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ص ١٥٥، وأبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٦)، ج ٧، ص ٤٥.

وفي معرض نقاشه لمفهوم الجسميّة في كتاب الرّوح، يستشهد ابن قيّم الجوزية (ت. ١٣٥٠) بالأصمعي الذي ذكر إلى جانب كلمة «شخص» ألفاظ «جسم» «جسمان»، «جسد» و«جثمان». انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، كتاب الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء الأخيار، ط ٣ (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧هـ/ [١٩٣٨م])، ص ٢٤٥. ونظراً إلى كلّ هذه العوامل، فإنّ مستوى الاشتقاق اللغوي هو المحدّد على ما يبدو لتأويلات المعتزلة. انظر التعريف الذي أدلى به إدوارد لاين في قاموسه. انظر: **Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. (Beirut: Librairie du Liban, 1968), vol. 4, p. 1517.**

إنّ القائمة تشمل self وperson وbeing وindividual، وفيها تكون «القدرة» مرادفة لـ«النفس». إنّ ترجمة Peters بـperson في: **J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâḍî l-Quḍât Abû l-Ḥasan 'Abd al-Jabbâr ibn Aḥmad al-Hamaḏânî* (Leiden: Brill, 1976)**، ليست مناسبة لاستعمال المعتزلة، والشيء نفسه ينطبق على ماجد فخري في ترجمته بـperson أو individual. على سبيل المثال، انظر: **Fakhry, «The Mu'tazilite View of Man,» pp. 112 and 114-115.**

وللأسباب نفسها فإنّ ترجمة الكلمة بـindivivual في ما يتعلّق بالمعتقد المعتزلي، وكما نجده عند W. M. Watt، تبدو خاطئة، انظر: **William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Oxford: Oneworld, 1998), pp. 246-247.**

(١٩) ابن متوية، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج ٢، ص ٢٤١ و٢٤٧.

(٢٠) انظر: عبد الجبار، التكليف، ص ٣٤٨ـ٣٤٩.

إنّ الصعوبة الكامنة في التحوّل الخفيّ للدّليل تتمثّل من ثَمَّ بكونه مرتبطاً بإمكانيّة الانتقال من حالة الشخص المتكلّم إلى أحكام متعلّقة بما يمكن تسميته الملامح «العقليّة» أو من أحكام (مثل الإرادة والاعتقاد) إلى أحكام تؤوّل بعبارات تحيل على الكيان المادي أو على كيان يعتبر واقعاً تحت مظهر الماديّة. فما يفكّر فيه هؤلاء المعتزلة هو على ما يبدو أنّ أحكامنا أو معتقداتنا الشخصيّة المرتبطة بأحكامنا العقليّة كيفما كانت تشتمل على إحالات على هذا الكيان المادي، إلى درجة أنّ معرفتي بحقيقة قضيّة معيّنة، مثل: «أنا في حالة الإرادة»، هي معرفة تشمل الإحالة على هذا الكيان المادي كجملة. وفي الواقع، يبدو أنّ الفكرة الرئيسيّة ـ وهو أمر غامض نوعاً ما ـ تتمثّل بأنّ «الأنا» هو هذه الجملة الماديّة. ويبدو واضحاً من خلال إقرارات أخرى للقاضي عبد الجبّار وابن متويه، أنّهما يعتقدان بأنّ التمسّك بالفكرة القائلة إنّ موضوع الصّفات هو جملة الإنسان هو في الآن ذاته تمسّك بالفكرة القائلة إنّ الإنسان هو موضوع الصّفات، في المقابل مع الفكرة التي تقول إنّه قد يصبح شيئاً أو شخصاً غيره. فقولنا «أنا أفعل» و«الجملة تفعل» هو من حيث المفهوم، وعلى نحو ما تعبير عن شيء واحد[٢١].

إنّ الفكرة قيد الدّرس تتّخذ مساراً أكثر طرافة في صياغة ابن متويه لهذا الدليل[٢٢]. فقد كان ابن متويه واثقاً من منهجيّة الاختزال للمضيّ قدماً نحو هذا الدّليل، وكان مؤمناً بأن مجال الإمكانات كان محصوراً. ولهذا، فإنّه يدعونا على ما يبدو إلى التأمّل في ما يمكن أن نملأ به ثغراتنا المعرفيّة (إن كانت موجودة)، وحيثما يجب ملء الذات. فبحكم أنّنا نعرف أنّنا في حال الإرادة أو الاعتقاد ضرورة، فإنّ الذات يجب أن تعرف حينئذ ضرورة. فما هي الذات، إذن؟ إنّها، كما يرسمها لنا فكر المعتزلة، إيقاد لسراج منير في دهليز عقولنا والإمساك بقطعة من الورق كتبت فيها بعض التعليمات التي نقرأ فيها: «ابحث عن كيان تعرفه ضرورة» ـ وهي تضيف مدقّقة لهذه الفكرة خوفاً من استحضار شخص غير متوقّع (لأننا نعرف ضرورة موجودات أخرى، مثل أجسام الآخرين الذين نشاهدهم) ـ «وهذا الكيان هو أنت».

إنّ ما تحيل عليه ضمنياً هذه التعليمات هو أنّ الجواب القائل: «أنا هو الشخص المريد»، ليس جواباً صائباً، وأنّ «الأنا» تحتاج إلى المزيد من التدقيق. ففي الحكم القائل:

---

(٢١) على سبيل المثال، انظر: التكليف، ص ٣٢١، حيث يقول: «إنه قد ثبت أنّ الإنسان يتصّرف ويقع تصّرفه بحسب قصده ودواعيه، فلا يخلو من أن يكون هو المدبّر المتصرّف أو غيره، فإن كان هو المدبّر، فهو قولنا».

(٢٢) لقد عرضت صياغة هذه النقطة سابقاً. انظر: ابن متوية، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج ٢، ص ٢٤١.

«أنا مريد» يوجد شيء يجب التساؤل عنه، وهو مرتبط بالصفات التي لا تعطى عن طريق الذات، كما تعطى من طرف أنا المتكلّم. ومع ذلك، فإنّه يجب علينا أن نطرح هنا السؤال التالي: إن نحن قبلنا بهذا، فكيف لنا أن ندرك أنّه عندما نتفكّر في أنفسنا، وننظر في ما يحيط بها لنرى أنواع الأشياء التي يجب علينا ضرورة معرفتها، فإنّ ما نجده هو الشيء المحدّد الذي يملأ الفراغ المميّز لمعرفتنا بالذات التي يجب ملء فراغها؟ يبدو الخداع كامناً في أنّه ليس لنا أيّ طريق لمعرفة ما إذا كان المحتوى الذي وجدناه هو المضمون الصحيح. فلماذا يجب على أيّ كيان أتعرّف إليه ضرورة، وأجده في مخزوني الإيبيستيمولوجي، أن يطمح بقدر كبير أو صغير إلى أن يكون محتوى الذات التي هي أنا المتكلم؟

بالرغم من وجود هذه الحزمة من المسائل المختلفة، فإنّني أودّ التركيز الآن على مسألة واحدة، منطلقة في ذلك من قضيّة توضيح الإيبيستيمولوجيا التي ينطوي عليها هذا الانتقال. ولربّما كان الحديث عن السراج المشعّ والبحث عن الدهليز قميناً بإنشاء الانطباع بأنّ الصيرورة الإيبيستيمولوجيّة التي تأمّلنا فيها كانت طويلة، فهل كان الأمر كما تصوّرناه؟ إن كنت مصيبة في تفكيري بأن الانتقال يتمّ من دون الوعي التام بوجود شيء ما يحتاج إلى المزيد من الشرح، فإنّه من المشكوك فيه أن يكون للسؤال إجابة خاصّة. وإن كان هناك من إجابة عنه، فإنّ مداها مرتبط بالتأكيد بعرض ابن متويه للمسألة، وهو عرض يلمّح إلى أنّ الصّيرورة يجب أن تكون على قدر ما من الانعكاس، وذلك لأنّنا أثناء علمنا بأننا ضرورة في وضعيّة الإرادة أو الاعتقاد، وكذلك أثناء تعرّفنا ضرورة إلى الجملة الماديّة، فإنّنا لا نعرف ضرورة أن الضمير المتكلّم «نحن» مختزل في الجملة.

إنّ نقاشات القاضي عبد الجبار تجرّنا إلى عدّة وجهات، حيث توجد من ناحية حالات كثيرة تنتقل مباشرة من نسبة الصفات إلى الذات، إلى الفكرة القائلة إنّ الذات هي الجملة، وهي حالات تغفل على ما يبدو عن أننا تحوّلنا في الواقع من معرفة معيّنة إلى معرفة أخرى. وهناك استثناء ملحوظ في هذا الاتجاه يتمثّل بجملة من الملاحظات التي يبدو فيها الانتقال وكأنّه نوع من المعرفة المستخلصة عن طريق الاستدلال[٢٣]، وهذا ما يصاغ مباشرة على أنّه يعكس تعبيراً عن الدفاع عن القاعدة الوجوديّة القائلة إنّ كثرة الأجزاء المفردة قابلة لأن توصف بصفة الكلّ الواحد أو الجملة. يقول القاضي عبد الجبّار: «وقد ثبت أنّ الواحد منّا يجد نفسه مريداً معتقداً، وأنّه يجد الألم في بعضه، ويفصل بين الأمرين لأنّه يعلم اختصاص ذلك البعض بالألم، ولا يعلم اختصاص بعضه

(٢٣) هناك استثناء آخر (ظاهري) مرتبط مباشرة بقضايا القسم الثاني من العمل، وسيُناقش هناك.

في هذه الحالة، فيعلم عند ذلك أنّ كونه مريداً لا يرجع إلى بعضه، وأنّه مما يختصّ به الجملة»[٢٤].

إنّ هذا الدّليل هو من أغرب الأدلّة، بالرّغم من أنّ هذه الغرابة لا تظهر في طيّاته، ولكنّه في النهاية تمرين في الاستبطان، وذلك لأننا نشعر بالألم، والألم في «مكان ما». إننا نجد أنفسنا في حالة عقليّة شبيهة بالإرادة أو الاعتقاد، ولكن الإرادة «ليست» في مكان ما محدّد. فإن كان هناك انطلاق من الأمر الواضح إجمالاً نحو الدّليل لوصفه على أنّه دليل إجمالي، فهذا مبنيّ على التشابه بين نمطين من اكتشاف الذات. لنسجّل إضافة إلى ذلك أمريْن مهمّيْن، يتمثّل الأمر الأول بالافتراض الذي يستند إليه التشابه، حيث إنّنا لكي نتمكّن من مقارنة الأحاسيس الطبيعية بالحالات العقليّة على هذا النحو، فإنه يجب علينا أن نقرّ بأنه يمكننا البحث عن الحالات العقليّة في جملتها داخل الجسد بالتحديد. وهذا الافتراض يقتضيه الخلط بين الأضداد والمتقابلات التي يتضمّنها الدليل، حيث إنّه يستخلص انطلاقاً من الواقع الذي مفاده أننا لا نستطيع تحديد الجزء المريد أو المعتقد من أبداننا وجوب أن يكون ذلك حالّا في كلّ الجسد. ولكنّ هذا غير مسموح به لأنّه من غير الممكن أن ينطبق مفهوم المكان على الجملة.

والأمر الثاني هو في جزء منه خلاصة للأمر الأول، وهو يعتمد على الانطلاق من التشديد على أنّ الجسد هو مجال بحثنا. وهنا بإمكاننا أن نسجّل مرّة ثانية النقلة التي نجدها عند القاضي عبد الجبّار من «اعتقاد الواحد منّا» إلى «أنا أعتقد» حتى الوصول إلى «الجملة تعتقد». وهنا أيضاً نجد أنّه حتّى وإن كانت كيفيّة المعرفة مشاراً إليها على أنّها محصّلة عن طريق الاستدلال، فإنّ الانتقال لا يبدو محلّ برهنة، ولكنه بالأحرى مفترض افتراضاً. وسأعود في ما يلي من جديد إلى أحد العناصر المتعلّقة بهذا القسم من النصّ.

هناك نقطتان تحتاجان الآن إلى التوضيح، وهما مرتبطتان بمفهوم الجملة، وهذا ما يجب علينا فعله قبل أن نتقدّم أكثر في عملنا. تتعلّق النقطة الأولى التي هي بدورها إبيستيمولوجيّة في الواقع الذي مفاده أنّ وجود الجملة كموضوع ماديّ كان مرتبطاً سابقاً بوجودها كموضوع محسوس، فهي هذا «الشيء» الذي «نراه». ومع ذلك، يوجد شيء غريب في هذه المعرفة، حيث إنّها قد تكون حاملة لمعنى تام إن كنّا نفكّر في المعرفة التي نستقيها من الآخرين، ولكن النموذج الرئيسي لأغلب الملاحظات التي رأيناها كان

(٢٤) القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٣٢٩.

مبنياً على المعرفة الذاتية، وعلى ارتكازها إلى أنا المتكلّم (نجد أنفسنا...). فما هو يا ترى التأويل الذي بإمكاننا أن نقدّمه عن «إدراكنا لذواتنا»؟ وبأيّ معنى يمكن أن يقال عن الواحد منّا إنّه «يشير» إلى نفسه؟ إضافة إلى هذا، لا يبدو فعل الإشارة عرضيّاً في هذه المقاربة، ومع وجود استثناء وحيد[٢٥]، يبدو بديهيّا أنّها تدلّ على أنّ الحسّ هو فعلاً وسيلة تحصيل المعرفة الضروريّة التي كانت حاضرة في أذهان معتزلة البصرة. وإحدى الطرق المتوفّرة للردّ على هذا الأمر الغريب يمكن أن تتمثّل باعتباره كإشارة إلى الواقع الذي مفاده بأنّ الموضوع الإيبيستيمولوجي الرئيسي الذي كان المعتزلة يشتغلون عليه لم يكن ببساطة أنا المتكلّم[٢٦].

---

(٢٥) إنّ الاستثناء المذكور هو مقطع للقاضي عبد الجبّار موجود في: التكليف، ص ٣٨٢، يرفض فيه صراحة أن يكون إدراك الشخص ضروريّاً للعلم بحال نفسه. إنّ النقطة التي يودّ القاضي الوصول إليها هنا هي أنّه من كمال العقل أن يعلم الإنسان حال نفسه كأن يكون مريداً أو غير مريد أو معتقدا. ثمّ إنّه يقول في ما بعد: «وهذا العلم فالأولى فيه ألا يتبع الإدراك، لأنّه لو لم يدرك نفسه لعلم اختصاصها بكونها مدركة معتقدة». ونظراً إلى كلّ ما ذكر أعلاه، فإنّه يبدو جليّاً أنّ «النّفس» التي يتحدّث عنها مرادفة لـ«الذات» (انظر ملاحظات بيترز حول العلاقة بين الذات والنّفس، وهي ملاحظات تساند هذه الفرضيّة)، انظر: Peters, *God's Created Speech*, pp. 148-149.

في المقابل، انظر: عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥: الفرق غير الإسلاميّة، تحقيق محمود محمد الخضيري (القاهرة: ١٩٦٥)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣، حيث يدلي القاضي بملاحظة متعلّقة بالفرق الدّلالي بين الاثنين مفادها نفي استعمال كلمة «النّفس» على الله. فما الذي سنفعله بمثل هذه الحالة يا ترى؟ إنّ الصعوبة تتضاعف بفعل الغموض الكبير الذي يتخلّل الملاحظات حول العلم بالذات والتي أدلى بها مانكديم في نقاشه لمختلف أشكال العلم الضّروري. انظر: شاشديو مانكديم، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٥)، ص ٥٠ ـ ٥١.

يميّز مانكديم بين عدّة أقسام من العلم الضروري، منه ما يحصل فينا مُبتدأ، والآخر «ما يحصل فينا عن طريق أو ما يجري مجرى الطريق» (وأهمّ مثال هنا هو الإدراك لأنّه طريق للعلم بالمدركات). وفي الصّنف الأوّل، يضع مانكديم علمنا بأحوال أنفسنا. ومع ذلك فإن المدهش هو أنّه في الصّنف الثاني ـ الذي نحتاج فيه إلى ما يجري مجرى الطريق ـ يقدّم كمثال رئيسي على ذلك علاقة القبليّة بين الذات وصفاتها، إذ أنّنا نحتاج أن نعلم الذات حتّى نعلم الصّفات أو الحال. ولكن أليست هذه المواقف متضادّة تضاداً صارخاً؟ في ضوء الصّورة الإيبيستيمولوجيّة المرسومة سابقاً يبدو أنّ التّصنيف الثاني هو الصائب. ولكن إن استطعنا الوثوق بوضوح تصنيف مانكديم بالرّغم من هذه الصعوبة النقديّة، فإنّنا سنقول إنّ الإدراك مقصّي بالتحديد من إيبيستيمولوجيا العلم بالذات. ولكن ما الذي ستفعله عندئذٍ بالإشارة الواضحة التي تشير إلى الموقف المعاكس؟ قد يكون من المهمّ أن نأخذ عندها بعين الاعتبار استعمال القاضي عبد الجبّار لعبارة «وإن»، أي «وإن لم يدرك نفسه فإنّه يعلم». إنّ النتيجة قد تكون أنّ الإنسان يدرك نفسه في الواقع الفعلّي. فالشرط المحتمل وقوعه قد يكون متوافقاً أحسن توافق مع نقاش مانكديم، لأنّ هذا الأخير لا يتوانى في هذا المقام عن التذكير بأنّه من الممكن بأن تحدث الأشياء بطريقة أخرى، وبأنّه بإمكاننا معرفة المدركات من دون إدراك، كما هو الشّأن بالنسبة إلى طرق العلم. وللاطّلاع على عرض لمسألة العلم الضروري بالاعتماد على هذا المقطع من النصّ، انظر الإحالات المذكورة في: Peters, *God's Created Speech*, pp. 53-55.

(٢٦) هذا بالإضافة إلى أنّ موقفهم الإيبيستيمولوجي لا يمكن أن يكون غير مقبول، وذلك لأنّ طريقة التفكير التي ينتهجها للوصول إلى معرفة الصفات الإلهية تعتمد دائماً على نموذج أوّلي هو معرفتنا لصفاتنا الخاصّة بنا.

أمّا النقطة الثانية، فهي وجودية ومتعلّقة بما يعنيه الحديث عن «الجملة» كشيء «مادي». إنّ مادي (material) أو جسمي (bodily) في النموذج البصري للاعتزال، ليست هي، بالمعنى الدقيق للكلمة، صفة نعمل على إلصاقها بالجملة، وذلك لأنّ هذه الصّفات المحمولة على الجملة يجب أن تأتي وجودياً بعد عرض الحياة. ولكن العصا والحجر هي بطبيعة الحال ماديّة مثل الجسم الإنساني. ويعبّر ابن متويه عن هذا بملاحظة مفادها أنّ المادية (أو الجسميّة) ترجع إلى الأبعاض[٢٧]. وعليه، فإنّه عندما لا تكون الماديّة منسوبة إلى حياة الأجسام، فإنّها ليست مع ذلك منسوبة إلى الجواهر الفرديّة، لأنّ جملة من الجواهر يجب أن تتوفّر لتشكيل جسم عبر التأليف (composition). ولكن مهما فعلنا بهذا الاستثناء ـ إن كان فعلا استثناء ـ وحتّى وإن كانت صفة الماديّة منطبقة لا على الأجسام، ولا على الذرات، وإنّما على الجواهر المتألّفة التي تجد نفسها واقعة في أدنى مستويات الحياة، فإنّ الجملة التي يعنونها هي مع ذلك مكوّنة تكويناً واضحاً من أجزاء ماديّة تكون مكانيّة بالأساس، نظراً إلى أنّ الجواهر المتركّبة منها متحيّزة أساساً بالمكان[٢٨].

ـ ٤ ـ

إنّ النقاط المدروسة سابقاً أفادتنا بأهمّ حدود هذا الموقف الخطير ورسومه. ولكن مهما كانت الغرابة التي ينطوي عليها من حيث إمكانيّة فهمنا للجملة، ومهما كان قابلاً أو لا لأن يوصف بالتحديد على أنّه «ماديّ»، فإنّ كلّ هذا هو غير مادي إن صحّ التعبير، وهذا ما يتمادى إلى درجة تحتّم علينا أن نعود إلى المسألة التي تهمّ الانتقال ـ المنطوي على نوع من الاحتيال ـ من «الأنا» إلى الأجزاء الطبيعيّة المكوّنة لـ «الجملة». إنّ شفا هذا

(٢٧) ابن متوية، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيّد عزمي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٥)، ص ١٣١، حيث يقول: «الجسميّة ترجع إلى الأبعاض» (يجب أن نقرأ «ترجع» بدل «يرجع»). إنّ المنطق هنا يبدو معروضاً كالتالي: إنّ ما يمكن حمله على شيء هو أقلّ من الجملة ليس محمولاً بالتدقيق على الجملة كجملة. ولكن ما يهمّ ابن متوية في هذا المقام لا ينصبّ على متابعة منطق هذا الحمل، بقدر ما أنّه يرمي إلى الاستدلال على أنّ الحياة لا تقود إلى الماديّة، والغرض من هذا هو التصريح بأنّ الله كيان حيّ من دون ماديّة. هذا هو الجزء الأوّل من العمل المسمّى حتّى الآن المجموع، وسنستشهد به من هنا فصاعداً على أنّه المحيط.

(٢٨) في ما يتعلّق بطبيعة الأجسام والأعراض في النموذج البصري، انظر أعمال فرانك المذكورة سابقاً، وانظر أيضاً: Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology* (Leiden: Brill, 1994).

إنّ العدد المحدّد للذرّات اللازمة لتأليف جسم هو ثمان، كما يعطيه لنا ابن متوية. انظر مناقشة العلاقة بين الذرات والأجسام في: محمد الحسن بن أحمد النجراني بن متوية، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عَوْن (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

الجرف الذي مررنا به من دون الانتباه إليه ينشئ لدى الدارس ارتعاشة مدوّخة، إذ يجب عليه الآن أن يكتم في طيّات نفسه فشله في الاحتفاظ بهذا الفكر النقدي المقرّ بأنّ هذا الخطأ في التّفكير كان واضحاً إلى درجة لا يمكن معها أن نبرّر مرورنا عليه مرور الكرام ومن دون أن يلاحظ. إنّه لمن الصعب ألا نرى في هذا التحوّل من العقلي إلى المادي صدى لعطاء فكري خصيب، كما أنه بإمكاننا أن نعتبره مؤشراً على سذاجة فلسفيّة جوهريّة. نضيف أيضاً قائلين إن هذا يمثل حكماً يصعب سحبه على جهود المتكلّمين من دون حدوث ارتباك في ضميرنا، ولا سيما بعد فترة البحث التي قضّيناها في دراسة علم الكلام، والتي علّمتنا رغم قصرها أنّ هذه الأحكام كانت تنشأ في أغلب الأحيان انطلاقاً من ادّعاء تفوّق تقاليد الفلسفة الإغريقيّة على غيرها. إنّه الادّعاء الذي رصده فرانك بطرافة عندما نبّهنا إلى خطأ التفكير في أنّ الكلام الناشئ في بداياته، وفي فترة تألّقه، كان، بحسب قوله، علجوماً لاهوتياً قبيح الصورة قبّل أميرة الفلسفة ذات النسب اليوناني الصحيح والصريح، فتحوّل بذلك إلى أمير يتمتّع بقدر معقول من الجمال(٢٩).

قد نسلّم بأنّ هذه الأطراف الجماليّة المتناقضة قد تكون ناجمة عن النظر عبر جملة من الرؤى التي لا نريد التراجع عنها. ولكن كيف لنا من جهة أخرى أن نتعامل مع الواقع الذي مفاده بأننا في حياتنا الشخصيّة، أو كباحثين على حدّ السواء، نفضّل معاشرة الأمراء على مخالطة البسطاء أو بعض العامّة، كما أنّنا نحبّذ مغازلة الأميرات على خطب ودّ العانسات. وهذا يعني أننا إن كنّا في عالم مليء بالأشياء الجيّدة التي يجب على الفرد أن يختار من ضمنها ما يريده لنفسه، فإنّه سيكون من الطبيعي عندما نختار النصوص والمفكّرين الذين سنهبهم طاقتنا وجهدنا أن نطمح إلى أن نكون منقادين على قدر الإمكان بالقيمة الفكريّة التي سنجدها في كتاباتهم. وباكتشاف علامات مثل هذه السذاجة الفلسفيّة، نجد أنفسنا في حالة فكريّة محبطة، وكأننا دخلنا بيت الزوجيّة فقط لنكون ربّة بيت محكوم عليها بالقيام بالأعمال المنزليّة الشاقّة، ومحرومة من الانخراط في العمل الحامل لمعنى أعمق وأغنى، ومن التواصل الثري مع الزوج الذي نتقاسم معه حياتنا.

إنّ هذه الاستعارة المطوّلة ترسم لنا في خطوط عريضة طبيعة الخوف من الابتذال الذي يجب على المعلّق أن يكافحه. ففي هذا المسار المربك للتفكير يبدو جليّا أنّ مفهوم القيمة العقليّة أو المقاييس المستعملة في التقييم هي التي يجب أن تطرح. وما يمكن أن يقال في ما يتعلّق بهذه الحلقة المتميّزة من التفكير المعتزلي هو أنّ الحكم

(٢٩) Frank, *Beings and their Attributes*, p. 2.

الذي نصدره عليه مشدود إلى تاريخ مخصوص للفكر الفلسفي، وهو، هذه المرّة، ليس تاريخ الفكر اليوناني، وإنّما بالأحرى شيء شبيه بالمفهوم الديكارتي للأشخاص، وهو التّاريخ الذي ترعرعت في ظلّه الوفير أغلب الممارسات الفلسفيّة في الغرب حتّى الأزمنة القريبة. إنّ هذا المفهوم خلق هوّة تبدو سحيقة بين العقلي والطّبيعي إلى درجة أنّ الدوار يصيب الشّارح عندما يعمل على تخطيها من دون انتباه. ولكن قد يتساءل البعض إن كان هناك أم لا سبب جيّد يجعل من «الشيء المفكّر» (res cogitans) عند ديكارت الواهب للمقاييس، أو يجعل من مقاربات الكلام الإسلامي للشخص قابلة لأن تقيّم على أنّها ممتازة أو منقوصة(٣٠)؟

بإمكاننا في الواقع أن نبيّن هذا، فيكون «الدّاء هو الدّواء» في هذه الحالة. ولن نحتاج لكي نصل إلى هذا الغرض إلا إلى إلقاء نظرة على الانتقادات الفلسفيّة التي وجّهت إلى التصوّر الديكارتي حتّى نرى أنّ الهوّة بين «الأنا» و«الجسد» يمكن ردمها، وأنّه بالإمكان أن نرى بالفعل كيف أنّها لم تكن سحيقة، كما كنّا نفكّر في ذلك. وبإمكاننا أن نذكر، في هذا الصّدد، ملاحظات فيتغنشتاين (Wittgenstein) حول استعمالنا لضمير المتكلّم «أنا» («I») أو لياء المتكلّم (my)، حيث إنّه يقرّ بوجود استعمال له على أنّه الموضوع، واستعمال آخر على أنّه الذّات. فبالنسبة إلى الحالة الأولى يقدّم فيتغنشتاين أمثلة من قبيل ما سيأتي في هذه القائمة: «ذراعي تكسّرت»، «لقد نما جسمي بمقدار ستّ بوصات»، «لديّ تورّم في جبيني»، في حين أنّه يقدم على الحالة الثانية الأمثلة التالية: «رأيت فلان الفلاني»، «سمعت بفلان الفلاني»، «أحاول رفع ذراعي»، «لديّ ألم في أسناني»(٣١). إنّ الفروق التي كان فيتغنشتاين راغباً في تسجيلها بين هذه الاستعمالات مرتبطة بإمكانيّة التعرّف الخاطئ الذي قد يحدث في كلّ منها. ولهذا فإنّه اقترح حلّاً يتمثّل بأنّ إمكانيّة الخطأ لا تطرأ عندما يتعلّق الأمر باستعمال «الأنا» كذات، في حين أنّ الأخطاء المحسوسة كانت ممكنة عند استعمال «الأنا» كموضوع، لأنّ ذلك يشتمل على الدّعوى بأنّ ما يقال يكون صحيحاً بالنّسبة إلى هذا «البدن المخصوص». وفي مثل هذا الاستعمال، بإمكان «الأنا» أن يعوّض بـ «هذا الجسد». إنّ هذه الملاحظات كانت جزءاً

(٣٠) وهذا النّقد سيظلّ قائماً حتى وإن سلّمنا بشيء قريب ممّا قيل سابقاً ومرتبط بالفهم الأرسطي لمسألة «ما الإنسان؟» إلى درجة أنّ من سيردّ على الفكر المعتزلي وهو مغمور بالحيرة لن يكون العالم بالفلسفة، وهذا ما سيجعل الدّهشة قابلة لأن تسجّل بشكل أعلى من الشكل العادي. فلعلّنا مطالبون بالتمتع بالقدرة على النّقد الذاتي، آخذين بعين الاعتبار مثل هذه الافتراضات المتجذّرة في الثقافة. وبالفعل، فإنّ الاتصال بأشكال مختلفة من التفكير هو إحدى الطرق المؤدّية إلى تعلّم ممارسته.

(٣١) انظر: Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (Oxford: Oxford University Press, 1958), pp. 66 ff.

من الجهود التي استهدفت التصوّر الديكارتي للأنا على أنّه يحيل على غياب الجسد من الذّات.

إنّ جعل مثل هذه الانتقادات نصب أعيننا يقودنا إلى النجاة، لأنّها تفكّنا من القبضة التي يشدّنا إليها الطّريق المعتاد في التّفكير. ومع ذلك، فإنّنا لسنا في هذه الحالة أمام وضعيّة تتمثّل باستعمال منهج مخصوص للتّفكير في العلاقة بين الذّهني والطّبيعي كمعيار نقيّم بفضله ما يُحسب لصالح المعتزلة أو عليها. إنّ الصّعوبة مع المنظور المعتزلي لا تكمن في أنّه فشل في تأويل أنا المتكلّم كمرجع أسمي، وبالتّالي لا تكمن الصعوبة في أنّه لم يُنشِئ مفهوماً للشخص اِنطلاقاً من النّموذج الدّيكارتي للذاتي المبني على غياب الجسد، وهو الذي تحيل إليه الأنا. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الصعوبة ليست ناجمة عن كونهم استعملوه للإحالة على الجسد. فقد كانوا في هذا مخالفين للمتكلّمين المتأخّرين وللمقلّدين الذين خاضوا في «الأنا» على أنّه مرجع محال إليه (مثلما فعل فخر الدّين الرّازي الذي اتّبع ريادة ابن سينا في هذا المجال واتّخذه كمرجع يحيل إلى شيء منفصل عن الجسد)[٣٢].

إنّ الصّعوبة في موقف المعتزلة تكمن في أنّهم، على ما يبدو، لم يتنبهوا البتّة إلى الضّمير المشار إليه بصيغ تقود ضرورة إلى طرح التساؤلات عن كيفيّة ارتباطه بأشياء أخرى. فانتقالهم ينطوي على إشكال لأنّه بالتّحديد خالٍ من أيّ طابع إشكالي، ولهذا فإنّ إثارة التساؤل حول أهمّيّة فكرهم تجعلنا نجدُ ذلك مُربكاً. فنحن لا نحتاج إلى أن نكون ديكارتيّين للشّعور بذلك الإرباك.

إنّ ما يهمّني البحث فيه الآن هو الوجهة التي بإمكاننا أن نتوجّه إليها انطلاقاً من هذه النّقطة في البحث، وبمثل ردّة فعلنا هذه. وبشكل محدّد، ما يهمّني الآن هو معرفة كيفيّة تصوّرنا لنوع من الانزياح عن النتائج التي تقود إلى مثل ردّة الفعل هذه في علاقتنا بالمفكّرين الذين نشتغل عليهم. فهذا الميل طبيعي جدّاً لأنّه يصدر عن النّفور الطّبيعي،

---

(٣٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي: التفسير الكبير، ٣٢ ج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٨)، ج ٥، ص ٤٣٤ ـ ٤٤٥، ومحصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢٢٣ ـ ٢٣٥، يقول الرازي: «الذي يشير إليه كلّ إنسان بقوله «أنا» [...]») للاطلاع على الخلفيّة السينويّة لهذا المنحى في التفكير، انظر: Michael Marmura, «Ghazali and the Avicennan Proof from Personal Identity for an Immaterial Soul,» in: Jeremiah Hackett [et al.], eds., *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1988), pp. 195-205; cf. Tariq Jaffer, «Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's ar-risāla al-aḍḥawiyya fī amr al-ma'ād,» in: David C. Reisman, ed., *Before and after Avicenna* (Leiden: Brill, 2003), pp. 163-174.

عن الإذعان لفقدان المعنى. ومثل هذا الفقدان سيبدو محتّماً إذا ما كانت نظرتنا إلى الصّعوبات مقصورة على تشخيص لا ينسب إلى متكلّمينا إلا فنّا يتعمّدون فيه التّعقيد المتكلّف الخالي من الصّقل والتّهذيب. هناك شيء من الفظاظة في هذا الاستنتاج الذي يهدّد بابتذال الموضوع المدروس، ويبدو قادراً على اختزال روعته بجرّة قلم واحدة. إنّ محاولات تحديد تفسيرات لهذه الصعوبات ـ المتمثّلة بالنقائص الظاهريّة ـ ناجمة عن الرّغبة في مقاومة هذا التّهديد. ولهذا، فإنّنا نبحث عن طريقة لصرف تلك الفظاظة في الحكم على المتكلّمين من خلال شرحنا للخاصيّات الباعثة على القلق بطريقة تعمل على استثمارها، وبشكل نبحث فيه عن ثراء المعنى بغضّ النّظر عمّا يسمح به الحكم بوجود أقلّ قصور منطقيّ فيها.

إنّني أرغب في تقصّي هذا الغرض من البداية حتّى النّهاية عبر حلقة الكلام المعتزلي التي قمت بوصفها آنفاً. هناك أولاً طريقة ممكنة وغير معقّدة لتعليل الانتقال من «الأنا» إلى «الجملة الطبيعيّة» ـ وهو انتقال يشي بوجود موضوع وحيد أصبح محور الكلام ـ وهذه الطريقة تتمثّل بربطه بنظريّتهم الوجوديّة المتعلّقة بوحدة وظائف أعراض الحياة. لقد أدلينا الآن بالفكرة الرئيسيّة، وكما يجب التذكير به فإنّها تتمثّل بأنّ الحياة هي التي توحّد الأسس الفرديّة التي تحلّ فيها، فتشكّلها ككيان متوحّد مع النّتيجة التي مفادها بأنّ صفة الحياة والصّفات التي ستكون متعلّقة بها وجوديّا تنطبق على الكيان بأجمعه لا على الأجزاء الفرديّة. إنّ المفاهيم المعنويّة ـ كالإرادة والاعتقاد والقصد ـ كانت تمثل صفات من هذا النوع تستدعي لتحقّقها حلول الحياة الأوّلي فيها. فلربّما كان العبور من الذّات إلى الموضوع قابعاً في مكان ما من هذا النّوع من التّفكير، وقابلاً لأن يزداد وضوحاً، وذلك لأنّ عوارض الحياة [عند المعتزلة] هي لصيقة بـ «الجسد» (أي الجسد كموضوع مادي)، ولكنّ النتائج المتوحّدة التي تنجم عنها هي من جنس تلك التي نختبرها على «المستوى العقلي» (على مستوى الذوات). فنحن نختبر ذواتنا على أنّه لدينا إرادة واحدة أو بواعث واحدة، لأنّ قوى الحياة مجتمعة فينا. لقد سبق لنا أن استشهدنا بملاحظة القاضي عبد الجبار المهمّة التي يقول فيها: «فإذا حلّت [الحياة] في الكلّ، ولم يصحّ أن يكون كلّ جزء حيّاً، لأنّه كان يجب ألا تتصرّف الجملة بإرادة واحدة وداع واحد، فقد ثبت أنّ الجملة حيّة واحدة وهو الذي بيّنّاه»[٣٣]. إنّ هذه النّقطة مستخلصة بطريقة محسوبة أحسن حساب لتبعث عقلنا على الإحساس بالاعتباط

(٣٣) القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٣٢٠. نسجّل هنا مرّة أخرى الإحالة إلى الجملة الفاعلة.

المترتّب على قولنا في مثل هذه الحالات إنّه «يصحّ أن يريد القلب الكلام فيأباه اللّسان أو يريد المشي بالرّجل وتأباه الرّجل»[٣٤].

هناك طريقة ثانية لتقرير الانتقال من الموضوع إلى الذّات يلمّح إليها مقطع من المجلّد الثاني عشر من المغني المعنون النظر والمعارف[٣٥]. وفي هذا المقطع يناقش القاضي عبد الجبّار العلاقة بين لفظتي «القلب» و«النّفس». ويجدر التّذكير بأنّ هذه اللفظة الأخيرة بمعناها المفيد للعوْد على الذّات موجودة في عدّه صياغات للحجّة التي ناقشناها سابقاً. يقول القاضي عبد الجبّار: «يجد الواحد منّا نفسه مريدة مدركة معتقدة، فيعلم أنّ المختصّ بهذه الصّفات هي جملته دون غيرها»[٣٦]. فتارة تكون الصّفة موافقة من حيث الجنس للنفس (المريدة) إذا اعتبرنا أنّ هذه الأخيرة هي المبتدأ، وطوراً يوافق الجنس الفاعل الحقيقي الذي هو الشخص (المريد).

إنّ اهتمام القاضي عبد الجبّار الأوّلي ينصبّ في هذا القسم من النصّ على مسألة تحديد المعرفة، حيث إنه يعطي دوراً رئيسيّاً لـ«سكون النّفس» الذي يختبره الواحد منّا في ذاته عندما يُحصّل علماً صحيحاً. وقد أثار في هذا الإطار مسألة معرفة ما إذا كان هذا السّكون راجعاً إلى القلب دون النّفس. والعنصر الرئيسي في جوابه عن هذه المسألة يعتمد على التّناقض الضّمني بين القلب والنّفس من حيث إنهما يمثّلان الجزء أو الكلّ. وفي ما يأتي استشهاد بكلّ القسم المتعلّق بهذه المسألة:

«أمّا من حدّ [العلم] بأنّه سكون القلب إلى الشيء الذي يوجد، فغير صحيح لأنّ السّكون إذا علق بالقلب لم يفهم منه ما يفهم من سكون النّفس [...]، ومتى علق سكون النّفس بالنّفس فالمراد به الجملة لأنّه يعبّر عنها بالنّفس. ألا ترى أنّ الإنسان يقول: قد سكنت نفسي إلى ما قلته ونفسي في هذا الأمر راغبة أو زاهدة»[٣٧]؟

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٣٥) عبد الجبّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، والنظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مذكور (القاهرة: [د. ن.، د. ت.]).

(٣٦) انظر على سبيل المثال وعلى التوالي: التكليف، ص ٣١٣، وابن متوية، المجموع، ج ٣، ص ٢٤١. قد يستند هذا الأمر إلى التركيب النحوي الخاصّ بالجملة، حيث إننا نجد من جهة حالات مثل: «المريد هو الجملة»، ونجد من جهة أخرى العديد من الحالات التي نقول فيها: «الجملة مريدة، قاصدة... إلخ»، وبالرّغم من أنّ اللفظ مؤنث فإنّه يبدو جوهرياً أن أنطولوجيا المعتزلة تحتّم وضع حدّ فاصل بين معنى قولنا: «الجملة مريدة» وقولنا «الأجزاء مريدة» مع أنّ القولين مؤنّثان، وذلك لأنّ هذا الفصل يقود إلى جوهر تصريحهم بأنّ أجزاء الحياة واحدة، بالرّغم من كثرتها المادية. انظر على سبيل المثال ذلك المقطع في: التكليف، ص ٣٥٧.

(٣٧) عبد الجبار، النظر والمعارف، ص ٢٢.

إنّ التعبير بياء المتكلّم في «سكنت نفسي» و«نفسي في هذا الأمر راغبة» لا تليق ترجمته بـ My self is...، إذ من السّهل علينا أن نقول بالإنكليزيّة: I am at peace أو I am willing or loath، غير أنّه من الواجب الاحتفاظ بذلك في الترجمة لكي تكون لنا نظرة واضحة لبنية الحقل المفهومي. ومهما كانت طبيعة الفرق الذي قد نقيمه في هذا التّعبير، فإنّ أهمّ شيء يتمثّل بالوصول إلى الإشارة المهمّة التي يبدو أنّ القاضي عبد الجبّار لمّح إليها في هذا المقام، وهي أنّ العلاقة بين النّفس والجملة واحدة: «إنّ [الشّخص] يعبّر عن [الجملة] بالنّفس».

لَشدَّ ما تغرينا هذه الفكرة لأنّها صدى لفكرة قريبة تشي بأهميّة العلاقة بين مستويَيْن، هما الذّاتي والموضوعي. فالحالة التي تنجم عنها تبدو مغرية ظاهريّاً كحُجة بالإمكان إضافتها للاستدلال على هذه النّقطة. ولكنّ هذا لا يمثّل النتائج التي كان بودّنا أن نجدها واضحة منذ افتتاح المقطع، إذ إنّه لم تتمّ البرهنة على المطابقة بين النفس والجملة، وهذه المطابقة هي من جديد مفترضة فحسب. وهذا ما تجدر الإشارة إليه من خلال كون الجملة ليست مذكورة في الواقع في الحالات التي يبدو ظاهريّاً أنّها مكرّسة لتبرير الأغراض. فالإقرار بأنّ «نفسي راغبة» هو فقط مستوى من الدعوى القائلة إنّ «النّفس تحيل على الجملة» إذا ما علمنا سابقاً أنّ الجملة هي الذّات التي تنسب إليها الإرادة. إنّ القاضي عبد الجبّار يرى من خلال قولنا «نفسي راغبة» أنّ «النّفس هي الجملة» لأنّه يفترض أنّ الجملة راغبة ومريدة.

هل ثمّة شيء قمين بأن يخفّف من فظاظة هذا الافتراض؟ توجد إمكانيّة أشار إليها القاضي عند حديثه عن المرجع على أنّه علاقة بين لفظين اثنين، فهو يقول: «الواحد منّا يستعمل لفظ النّفس للتعبير عن الجملة». ففي حين أنّه بإمكاننا أن نرى في هذا افتراض وجود ترادف غير مسموح به، فإنّ الدّور المهمّ الذي تؤديه المعطيات اللغويّة في فكر المعتزلة سيجعلنا نتوقّف بالأحرى عند هذا المستوى. ولقد بيّن فرانك (R. Frank) في عمل سابق دور التأثير المهمّ الذي يؤديه الإرث النحوي في تكوين الرّؤى الوجوديّة لأوائل شيوخ المعتزلة البصريين (وعلى رأسها إبداعات أبي هاشم في نظريّة «الأحوال»)[٣٨].

وفضلاً عن هذا، فإنّ استعمالات المعتزلة للمصادر اللغويّة هي أيضاً على الدّرجة نفسها من الأهميّة، إذ إنّهم في نقاشهم لمفاهيم جدّ مختلفة، كالمكان والجسم والإنسان،

(٣٨) انظر خاصّة الباب الثاني من كتابه في: Frank, *Beings and their Attributes*.

ولطبيعة أحوال البعث أو المعاد، تكون معاني هذه الألفاظ في اللغة العربية ـ وبالتالي المعطيات اللغوية كما عرضها اللغويون ـ حاملة لاستعمالات مهمّة ومبرّرة، حتّى وإن لم تكن [لهذه التّفسيرات اللغوية] الكلمة الأخيرة (وهذا غير ممكن أيضاً نظراً إلى إقرار المعتزلة بأسبقيّة الفكر على اللغة).

ونظراً إلى هذه الخلفيّة، فإنّه بإمكاننا أن نتساءل عمّ إذا كان من الواجب أوّلاً إعطاء قيمة للطّرح اللغوي لكلمة «نفس»، أكبر من القيمة السطحية التي نعطيها إيّاها عادة، وذلك لأنّ إحدى الفروقات كامنة في استعمال الكلمة للدّلالة على الرّوح (وهو استعمال سأتركه هنا جانباً)، وفي استعمالها بمعنى المطاوعة، كما في قولنا: «قتل فلان نفسه». لقد أقرّ اللّغويّون استعمال المطاوعة عندما بيّنوا أنّ «ما يراد به هو جملة الشيء وحقيقته»[٣٩].

إنّ ما يبدو ظاهريّاً على أنّه استراتيجيّا مهمّة يتوخّاها المعتزلة في تحليلهم للألفاظ ـ أي لمفهوم الجملة ـ قد يكون مجرّد اتّفاق، ولكنّه سيكون في هذه الحالة اتّفاقاً جديراً بالاهتمام فعلاً. وفي المقابل، قد نرى في هذا الأمر أحد الرّوافد الفكريّة التي ساهمت في الجمع بين المستوى العقلي والمستوى الطّبيعي عند المعتزلة، وهذا بالرّغم من أنّ هذه المعطيات اللغوية لا تشمل أيّ دور تأويلي للمستوى الطّبيعي للجملة شبيه بذلك الدور الذي سنجده لدى المعتزلة.

ولكي نبلغ الغرض المنشود، فقد يكون أهمّ شرح للمقطع المستشهد به متمثّلاً بشرح ثالث يخضع لضرورة ملحّة تهدف إلى جعل النّقص حافلاً بالمعنى، وذلك من خلال تأويل ذلك الانتقال ـ الذي شكّكنا في منطقيّته ـ من الذاتي إلى الموضوعي (أو المادي) على أنّه ينذر بوجود شيء لا ينحصر فقط في مجرّد التّعقيد الذي وصل إليه المعتزلة على مستوى تقنيات التّفكير، بل إنّنا بدلا من ذلك سنعتبر قلّة التّماسك المنطقي موحية بشيء ما سنعمل على تأويله على أنّه يعكس نظرة جوهريّة وعالية للشخص عند المعتزلة، وبالتحديد على أنّه صدى للمادية الشاملة التي تتراءى من خلال هذا المنظور.

---

(٣٩) انظر: أبو الفيض مرتضى بن محمد الزّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق محمود محمد التناحي، ٤٠ ج (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٦)، ج ١٦، ص ٥٦١، وابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٢٣٣.

بإمكاننا أن نعلي من شأن هذه العلاقة بملاحظة أنّ المرجع المذكور من طرف الزبيدي هو النحوي أبو إسحاق الزجّاج (توفّي سنة ٩٢٣) الذي تجمعه بأبي هاشم الجبّائي نقطة مشتركة تتمثّل بكونهما كانا من تلامذة المبرّد (توفّي سنة ٩٠٠) (وهذا ما ينقله ابن المرتضى في: أحمد ين يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١)، ص ٩٦.

وبإمكاننا أن نقول إنّ هذه المادية هي التي تنعكس في هذا الفشل في التفريق بين الموضوعين - «الأنا» و«الجسد» - كما أنّها تنعكس - بطريقة أشدّ وضوحاً - في مسألة الأوليّة المعطاة للجسدي على مستوى تخصيصه للعقلي.

إنّ ماديّة المعتزلة - وبالتدقيق البصريين منهم - نشأت بوضوح من خلال رفضهم لدعم أي مقام أنطولوجي متنوّع للأشياء. وهو رفض كان من أهمّ المسائل وأخطرها في ما يتعلّق بمسألة الإنسان. فرفض البصريّين لموقف النظّام الذي كان يرى أنّ الإنسان جوهر روحاني كان في الآن ذاته إنكاراً لأنطولوجيا كانت تقرّ بوجود أنواع مختلفة من الجواهر المفردة (ولهذا فإنّ هذا الجوهر يجب أن يكون مختلفاً عن الذرات الماديّة العادية). إنّ نظرتهم إلى الشخص على أنّه جملة من الذرّات لا أكثر ولا أقل، وعلى أنّه العوارض الموروثة، يظهر بجلاء لا غبار عليه في تصوّرهم للحساب الذي سيحاسب عليه الأفراد بعد الموت والإعادة الناجميْن عن فناء الدّنيا. إنّ الموت يطرأ عندما تبلغ بنية الذرّات المتراكمة درجة من الفساد تجعل تعلّق عوارض الحياة بالجسد مستحيلاً[٤٠]. فبالموت يتوقّف الشخص عن الحياة، وليس ثمّة روح أو نفس قادرة على إحيائه. ولعلّنا إن تركنا جانباً فترة الوعي القصيرة التي يؤمن بها من يرى بوجود البرزخ وعذاب القبر (وهذا يشمل على ما يبدو القاضي عبد الجبّار وتلميذه مانكديم)، فإنّ الامتداد بين الموت والبعث هو الفترة التي نتخيّل فيها وجود أجزاء ذرات الشّخص، وهي كامنة فقط في شكل شتات كبير[٤١].

ولكي نزيد تصويرنا لهذه الماديّة توضيحاً، فإنّه من المهمّ أن نشير إلى الواقع (الذي هو مساند في حدّ ذاته للمنظور المتوخّى في الجدل حول الإنسان)، والمتمثّل بأنّ مقياس الهويّة الشخصيّة الذي يقدّمه البصريّون ليضمنوا به أنّ الإنسان المبعوث سيكون الشخص نفسه الذي عاش في بعض الأزمنة من قبل يجعل منه مقياساً مرتبطاً بهويّة الجزء المادي. فهذه الأجزاء، وبالتحديد الأجزاء الأساسيّة الدّنيا المكوّنة للجملة،

---

(٤٠) إنّ ضرورة الحياة للحصول على مقوّمات مبنيّة بناء مخصوصاً نجد لها تعبيراً في عدّة مواضع من النّقاش المتعلّق بالإنسان. انظر مثلاً: ابن متوية، المحيط بالتكليف، تحقيق عزمي، ص ١٣١، حيث يقول: «لا يكون المحلّ [أي الجسم] مهيّأ لصحّة وجود الحياة فيه إلا مع بنية مخصوصة».

(٤١) بالرّغم ممّا هو معروف عن إنكار المعتزلة لعذاب القبر، فإنّ عبد الجبّار ومانكديم يقومان بملاحظات يبدو أنّها تحيل في نهاية الأمر على اعترافهما باحتمال وجود مثل هذا العذاب، وبالتالي بضرورة العودة المؤقّتة إلى الحياة «لأنّ تعذيب الجماد محال لا يتصوّر». انظر: مانكديم، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٣٠ - ٧٣٤، وقد استشهدنا بالصفحة ٧٣٢. وانظر أيضاً: القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٤٦٦، حيث تبدو نتائج هذا الرّأي مساندة للاعتقاد بوجود فترة من الوعي يعيش فيها الواحد منّا عذاب القبر أو يرى فيها ما ينتظره من نعيم الجنّة. إنّ هذه المسألة تحتاج إلى مزيد من الدّرس والمعالجة، بقدر أكبر ممّا تتيحه هذه الملاحظات المتفرّقة.

هي التي يجب أن تنشأ من جديد يوم القيامة. وبالرّغم من أنّنا نجد جدلاً داخلياً حول هذا المقياس، فإنّه لا واحد من الخيارات المطروحة يعمل حساباً للهويّة يجعل فيه من الجانب النّفساني (مثل الإرادة والاعتقاد) صفات بارزة[٤٢].

ولكلّ هذه الأسباب المقدّمة، قد يكون ممكناً للأجزاء الرّئيسيّة لبدن شخص ما أن يعاد خلقها مع شخصيّة أخرى تلتصق بها. إنّ هذه النظرة تختلف طبعاً أشدّ الاختلاف لا فقط عن وصف الهويّة الشخصيّة، كما نجدها في الفلسفة المعاصرة المركّزة على أشياء نفسيّة ـ ذاتيّة، بل إنّها مختلفة كذلك عن وجهات النّظر التي تبنّاها وارثو الفلسفة الإغريقيّة في العالم الإسلامي[٤٣].

هذه هي، إذن، الخلفيّة ـ التي تبرز كيف أنّ الطّبيعي طغى من حيث الأهميّة على النّفسي ـ وهي خلفية قد نقرأ من خلالها طريقة معالجة البصريين للمفاهيم النفسيّة والمسلك المهمّ المتمثّل بأنّ العقلي كان يُحدّد من خلال عبارات ماديّة، أو كيف أنّه كان يحوّل إلى شيء متعلّق بالطّبيعي. لقد توصّلنا الآن إلى ملامسة مقام من مقامات هذا الارتباط بين المادي والنّفسي، وهو ارتباط يبرز من خلال مقطع من نصّ للقاضي عبد الجبّار متعلّق بدليل يقترح فرضيّة مهمّة مفادها أنّ الحالة العقليّة، كالإرادة أو الاعتقاد، ليست مختلفة عن حالة الإحساس بالألم التي يستطيع الواحد

---

(٤٢) إنّ أهمّ العروض لموضوع البعث أو الإحياء موجودة في: القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٤٣٢ ـ ٤٨١؛ ابن متوية: كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج ٢، ص ٢٨٥ ـ ٣١٦، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص ٢٠٨ ـ ٢٤٧.

إنّ وجهة النظر التي لخّصناها في النصّ يدافع عنها كلّ من القاضي عبد الجبّار وابن متوية. وقد أصدر أبو علي وأبو هاشم آراء أخرى، بما فيها النظرة القائلة إنّ الهويّة مضمونة بفعل إعادة خلق العرض الأساسي للهويّة، وهو الحياة أو عن طريق عرض التّأليف. وهذا أيضاً من المواضيع التي أودّ معالجتها في أعمال أخرى.

(٤٣) كأمثلة عن المفكرين الذين ركّزوا على صفات الوجود، بإمكاننا أن نذكر فخر الدين الرازي والشريف الجرجاني. انظر ملاحظات الرازي المصاغة في إطار نقاشه لمسألة البعث والحياة الأخرى في: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الأربعين في أصول الدين (حيدر آباد الدّكن: المطبعة العثمانية، ١٣٥٣ هـ)، ص ٢٨٦. وملاحظات الشريف الجرجاني في: علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، تحقيق محمود عمرو الدمياطي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٨)، ج ٨، ص ٣١٦ وما يليها خاصّةً ص ٣١٩ ـ ٣٢٠، حيث يتحدّث عن العوارض المُشخّصة. أمّا تفكير الغزالي في طبيعة الإنسان، فقد نجم بطريقة أشدّ تعقيداً في ظلّ النتائج التأويليّة المتأخّرة لهذه المسألة. وهو ما لا يشجّعنا على أن نسلّم بـ «الطبيعة الخاصّة» لهذه الأحكام. وقد تطرّق إليها في الاقتصاد في الاعتقاد حيث يذكر أنّ هويّة الانسان مرتبطة بالجسم. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي (أنقرة: [د. ن.]، ١٩٦٢)، ص ٢١٤، حيث يقول الغزالي: «والإنسان هو ذلك الإنسان باعتبار جسمه، فإنّه واحد لا باعتبار عرضه». وللاطلاع على تحليل ملموس لنظرة الغزالي للحياة الأخرة وللطبيعة الإنسانيّة، انظر: Timothy Gianotti, *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the* Iḥyā' (Leiden: Brill, 2001).

منّا التعرّف إليها في جسده. إنّ فرضيّة وجود مكان مخصّص للحالة العقليّة قد ينظر إليه على غرابته على أنّه تعبير عن الصّبغة الماديّة القويّة الكامنة في مفهوم المعتزلة للإنسان.

كما يدهشنا بالقدر نفسه مظهر آخر من مظاهر مواقفهم النّابعة مباشرة من نظرتهم إلى عرض الحياة، وإلى الأعراض الأخرى (وصفاتها المطابقة لها) المتأخّرة عنه وجوديّاً، إذ إننا نجد من ضمن الأسئلة التي وجّهها البصريّون إلى أنفسهم هي البحث عن المقياس الذي يخوّل للفرد أن يستنبط بفضله ارتباط عرض الحياة بجزء معيّن من الجسد. والمقياس الذي حدّدوه كان بسيطاً، وبعبارة القاضي عبد الجبّار: «إنّ الحياة إذا كان لا بدّ من أن تختصّ لجنسها بحكم تبيّن به من غيرها من الأعراض، وكان لا حكم لها تبيّن به إلا صحّة الإدراك بها، فيجب أن نحكم في كلّ محلّ صحّ أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة»(٤٤).

إنّ الإحساس الطّبيعي هو ما يمنحنا، إذن، طرق تحديد أجزاء جسدنا التي تلتصق بها الحياة (وأنواع أخرى من الإدراك ـ مثل النظر والسمع ـ كانت مقصيّة من هذا المجال، لأنّها تحتاج إلى شرط إضافيّ يتمثّل بالبنية المخصوصة لذلك الإدراك)(٤٥).

إنّ هذا المقياس هو الذي جعل البصريّين (الذين لم يتألّموا على ما يبدو من وجع الرّأس) يستنتجون بأنّ الدّماغ لم يكن في أغلب الاحتمالات قاعدة لأعراض الحياة. وتبعاً لهذا الأمر، فإنّ أعراض الإرادة والمعرفة لا تلتحق بالدّماغ كذلك(٤٦). إنّ هذا الشّكل من الأنطولوجيا رائع من حيث إنّه قد يستعمل للدّلالة على مستوى الفروق الثّقافيّة في الإدراك الذاتي، وبالتحديد في إبراز كيف أنّ الإدراك الشخصي بإمكانه أن يتأثّر بمعطيات ثقافيّة، مثل حقيقة النّص والميتافيزيقا الكليّة. وتبعاً لهذا الأمر، فإنّه توجد أنواع من الإدراك الشّخصي يجدر بنا أن نعتبرها طبيعيّة إلى درجة تجعلها متعالية على الخصوصيّة الثقافيّة. والحقيقة [الدينية] كافية لهذا، إذ إنّ القرآن يعلّق الفهم بالقلب، كما في قوله تعالى: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾ (الأعراف، الآية ١٧٩). وهذا التعلّق ضمني في وقائع الجدل الكلامي (وهو ما لم يكن ليمثّل قطّ استثناء في أبجديّتهم الطبيعيّة). ولكن من الأكيد أنّ مسلمي القرون الوسطى أنفسهم كانوا يرون أنّهم يفكّرون

---

(٤٤) القاضي عبد الجبار، التكليف، ص ٣٣٥.

(٤٥) انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

برؤوسهم[47]. إنّه لمن المهمّ أن نسجّل في هذا المضمار أنّ المعتزلة من أمثال أبي هاشم هم الذين دافعوا عن الفكرة القائلة إنّ مكان الحالات العقليّة يُتعرّف إليه بطرق عقليّة، وليس فقط عبر هذه الإحالات النصيّة. وقد بنوا هذا على تأويل أفعال الإنسان، مثل الإشارة إلى القلب عند الحديث عن الفكر أو الرّغبة، وبالتّالي بنوها على القوّة المحتملة والكامنة في (ما يجب أن نعتبره جزئيّاً) رموزاً ثقافيّة محدّدة[48].

بالرّغم من كلّ هذه التداعيات الرائعة، فإنّها لا يجب أن تعوقنا [في مسيرة بحثنا]، وما أودّ التركيز عليه في هذا المضمار هو بالفعل أمر مذهل مفاده أنّ القدرة على تجريب الإحساس الطّبيعي يجب أن تكون شرطاً مسبقاً للصوق الأعراض بالحالات العقليّة أو الصفات (مثل الإرادة أو الاعتقاد). ففي أجزاء البدن التي نحسّ فيها بالألم أو بالحرّ أو بالبرد يمكن للاعتقاد أو الإرادة أن ينشأ. وبالتّالي، فإنّ الإحساس المختبر في البدن يقف وراء مفهوم الاعتقاد. فالأحاسيس مشفّرة في مفهوم الإرادة. وبالطّبع، فإنّه بالرّغم من أنّ فحوى المسألة المطروحة هنا هو جوهر الارتباط ـ والوصف يشمل هنا كلّ كيان حيّ ـ فإنّ ارتباط العقلي بالطّبيعي ليس مع ذلك شيئاً ذا معنى كبير بإمكانه أن يلقي الضوء على كيفيّة الإمساك بالجسد في خيال المعتزلة.

إنّ الإشارات المدوّنة سابقاً كانت تطمح إلى الوصول إلى دعم تأويل معيّن في ما يخصّ صعوبة الانتقال من الذّاتي إلى الموضوعي كما أقرّه البصريّون المتأخّرون. وهو تأويل كنّا قد قرأناه على أنّه تشخيص لماديّتهم المهيمنة قمين بأن يجعلها حاملة لمعنى غزير، وبأن يجعلنا نتذكّر أهميّة الالتزام بمسارهم الفكري. وبإمكاني أن أتخيّل ردّة الفعل على هذه النّقطة بالتحديد، وعلى محاولتنا المرتقبة لإيجاد تفسير لهذه الخصوصيّة في الفكر المعتزلي، إذ قد يطرح حينئذ هذا السّؤال: أليست هذه القراءة على درجة عالية

---

(٤٧) بالنسبة إلى الدور المعطى للقلب في القرآن الكريم، انظر: Louis Gardet, «Qalb,» *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1954-), vol. 4.

إنّ أعمال فيتغنستاين (Wittgenstein) تهبنا سنداً نظريّاً ممتازاً للتفكير في هذه القضايا انطلاقاً من هذا النوع من التساؤل («أين يحلّ التفكير؟» و«ما هو الشيء الذي فيه نفكّر؟»)، وهذا بالرّغم من كون أعماله ترفض تقديم جواب بسيط. على سبيل المثال، انظر: Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, pp. 6-16.

وانظر أيضاً بعض الملاحظات الموجودة في: Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, edited by G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright; translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), § 605-609.

(٤٨) إنّ القاضي عبد الجبّار نفسه يتبع مساراً يقول إنّ الشرع يعطينا أهمّ مصادر الإجابات الواضحة في ما يتعلّق بهذه المسألة. ويبدو أنّ أبا هاشم غيّر رأيه في هذا المجال. انظر مناقشة هذه النقطة في: عبد الجبّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، مج ١١، ج ٢، والإرادة، تحقيق محمود محمّد قاسم (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٢)، ص ٢٦ ـ ٣٠، والشرح الوجيز لها في: ابن متوية، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق Jan Peters (بيروت: ١٩٩٩) ج ٣، ص ١٨١.

من الدقّة نوعاً ما؟ وسيطرح هذا السّؤال لا لأنّ مستوى التفاصيل كان عالياً جدّاً (ولعلّ الأمر ليس على هذا الشّكل)، وإنّما لأنّنا أعرنا شحنة دلاليّة كبيرة لبعض ملامح النظريّة الاعتزاليّة، ولأنّ الكثير من هذه الدلالات قرئ من داخل هذه النظريّة، وعلى درجة تتخطّى بكثير ما حاولنا تقريره. فإن كان المبرّر الوحيد لعملنا هو البعد عن الابتذال، فإنّنا سنكون قد أخطأنا التأويل، لأنّ هذا القلق المرتبط بالمعنى الذي لا يأتي في محلّه يتضاعف بفعل أنّ ملامح النظرية التي تبنّوها ليست في حدّ ذاتها خاصيّات سطحيّة، بل إنّها مستنتجة انطلاقاً من رسمهم لجملة من الاستنتاجات (ولكي نلخص بعض ملاحظات القسم ٢ الواردة سابقاً)، انطلاقاً من اللجوء إلى الحديث عن المعتزلة حديثاً طفيفاً عبر النقاط المثارة في نظريتهم. فعلى المستوى العام، إذن، لا يمكن إنكار مادية المعتزلة. ولكن ألا يوجد في هذا شيء من المجانية ـ بل وحتى من الاحتقار ـ بحكم أننا نرى هذه الماديّة سارية في هذا الدليل أو ذاك في مختلف وجوه نظريّتهم حتّى تلك الخفيّة منها؟ أليس هذا الشكل من التّأويل المستكره سبباً يجعلنا نتأمّل في الضّرورة الملحّة للخروج من السذاجة التي كان قد برز فيها؟

إنّ محاولة الإجابة عن السّؤال الأوّل قد تتمثّل ببساطة بأن نقول إنّه نظراً إلى هيمنة هذا التصوّر الماديّ إجمالاً على فكر المعتزلة، فإنّه لن يكون من المفاجئ أنّه سيؤثّر في تفكيرهم بشكل عالٍ أو أنّه يجب أن يجد له تعبيراً في نتائج تفكيرهم التي نعمل بجدّ على تحديد معالمها. إنّ المسائل العريضة المتعلّقة بمطلب تأويل مثل هذه الاعتبارات قابلة لأن تناقش، ولكنّها ستتجاوز مشمولاتي الفكريّة. ولكن إذا كان القلق المرتبط بمجانية مثل هذا البحث مسألة راجعة إلى ما يجب علينا معرفته عندما نرسم هذه النتائج ـ حتى نعلم إن كان معول النقد قد ظفر أم لا بشيء حامل لمعنى أو (لكي نستعمل لفظة «مرادفة») إن كان المحصول تافهاً أم لا ـ فإنني أشعر أيضاً في هذا الفصل بالشكّ في ما أقوله. وبشكل أعمق، هناك شكّ متعلّق بمعرفة ما إذا كان المعنى الذي حصّله المعول من خلال فلاحته لأرض المعتزلة مناسباً للحاجيات التي دفعتنا إلى هذا الحفر.

وفي نهاية الأمر، تتطلّب النقطة الثانية تيقّظاً أكبر في ما يتعلّق بالمسائل المرتبطة بالمبادئ التقييميّة التي ترتكز عليها مقاربة التأويل التي كانت قيد الدّرس. وذلك لأنّه في حين أنّنا غير محتاجين بالتحديد إلى أن نكون ديكارتيين حتّى نُخرج بطريقة المعتزلة في التفكير، فإنّنا في المقابل نحتاج إلى أن نهتمّ بالانخراط في مواضيع محدّدة اِنطلاقاً من طرق مخصوصة، وهي تلك التي لا ترى القصد من العمل مجرّد إنتاج لجملة من

الأوصاف المتعلّقة بفكر المعتزلة، بل معالجته أساساً انطلاقاً من المناخ الفكريّ الذي ترعرع فيه. ففي طريقة العمل هذه، تكمن أهميّة مقاربتنا في كونها تعمل على الرّبط المحكم بين صوت المعتزلة وجملة عريضة من المرجعيّات، الأمر الذي يجعل غنى المعنى عندهم يبرز كوظيفة لنسيج المقارنات والتواصلات التي بإمكان أفكارهم أن ترتسم فيها. ولكنه من العسير أن نقوم بهذا العمل عندما تبدو هذه الأفكار خاضعة لمقاييس مختلفة، إلى حدّ نجد فيه أنفسنا قاصرين عن فهمها. فلا يبدو لنا من الملائم، إذن، أن نستعمل كلمة «فلسفي» لنعت هذه النّسبة الواسعة من المرجعيّات، ولكن طالما أنّ هذه الكلمة تفهم بمعنى شامل (وهو بالفعل ما يجب أن ندرج فيه مقاربات ديكارت وفيتغنشتاين رغم أنّهما متضادّتان تماماً)، فإنّه ليس في هذا أيّ ضرر. ومن الواضح أنّ هذا ليس مقام الدّلالة على أنّ هذه الطّريقة هي الوحيدة في مقاربة النّصوص، إذ توجد العديد من السّبل، ولكلّ منها مقاييسه.

ولكن الصّعوبات المرتبطة بغزارة المعنى في عملنا التّأويلي تبدو لصيقة بهذه المقاربة، فنحن نتعامل مع المعتزلة بنوع من الإحساس بما هو صالح وذي مغزى. وعندما نتعرّض لتهديد بإفلات مغزى التزامنا بفكرهم نظراً إلى النقائص الواضحة للعيان (وكلمة «نقائص» ليست مريحة هنا)، فإنّنا سنبحث حينئذ عن إثرائها بالشرح أو بالبحث في طيّاتها عن شيء ينمّ عن وجود عمق أكبر. فالمشكلة تنشأ من كوننا نضع أنفسنا في الواجهة، وفي مكان يسمح لنا بتقييم النّصوص. وبالفعل، إذا ما فعلنا هذا، فإنّنا نفاجأ مفاجأة كبرى، لأنّنا قد نجبر على الدفاع عن أحكام مثل تلك التي تطلق على جملة من الآراء، مثل أن نقول «إنّ هذا النوع من التفكير مبتذل» أو «سيّء» أو «مهمّ» أو «جيّد». إنّ أهمّ الاعتبارات في تحديد نصيب مقاربات كهذه مزدوجة. فإمّا أن تكون المقاربة على مستوى عالٍ من الوجاهة، وهو ما يجعلها تقود إلى الخوف من الدّخول في أدقّ الأمور (كما عبّرنا عنه سابقاً)، وإمّا أن تبدو جديرة بالاتّباع، وفي هذه الحالة الثانية نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام سؤال لا يستطيع أحد أن يجيب عنه بدل شخص آخر.

وبحكم أنّها داخلية، فإنّ هذه الصعوبات ستحوّل وجهتها نظراً إلى تركنا للمقاربة جملة، وللسماح لأنفسنا باتخاذ مواقع لا تحكمها الملاحظات الخارجيّة. وهنا تغدو طبيعة خوفنا من الابتذال قابلة للإمساك بوضوح، وذلك لأنّنا لا نستطيع الوقوع في النصوص بهذا الشّكل من دون الخوف من أن تكون الحكاية التي سنرويها معقّدة إلى درجة تجعل سردها صعباً، وهو ما يجعل الأمر مخيفاً، إذ قد لا يوجد من يستمع إليها. إنّ الوضعيّة المحرجة لقرّاء نصوص المعتزلة تكمن في أنّ لغتهم جدّ معقّدة، وأن

المستمعين المفترضين لحكاياتهم والقادرين على قراءتها والتحاور معها عددهم بسيط إلى حدّ أنّنا نميل طبيعياً إلى نوع من اللقاء يستدعي قسطاً واسعاً من بعد النظر، ويستلهم معجماً مفهومياً يخوّل لنا أن ننزّل الحديث في إطار واسع من الاهتمام. فمحاولة العمل ببعد نظر تجعلنا نتّخذ مسافة بيننا وبين التفكير في الموضوع، بحيث تكون محاولتنا محكومة بحاجتنا إلى التأكّد من أنّ لغتنا يشترك في فهمها الآخرون.

ونظراً إلى أنّنا لسنا أحراراً تماماً في تقرير ما هو حامل لمعنى ثريّ ومهمّ وصالح لنا، بغضّ النظر تماماً عن الأحكام المعياريّة (التي تشمل هنا القيم الفكريّة)، فإنّ تبرير عملنا [في هذا البحث] ـ مثل تبرير الوظيفة التي اخترناها ـ ليس شيئاً نهبه أساساً لأنفسنا. وهذا يعني أنّه في حين أنّ اللقاء مع الابتذال قد يبدو نتيجة للتمسّك بموقف البعد النّقدي الذي يظلّ خارجيّاً عن البحث، فإنّ الخوف منه قد يكون وسيلة تشجّعنا على استخدام تلك النتائج بالدّرجة الأولى.

وهذه النّقطة الأخيرة هي نتيجة لواقع مفاده أنّ جملة الاهتمامات المشتركة التي تشكّلت حول المعتزلة ـ وبودّنا هنا أن ندافع عن الإحساس بقيمتهم إلى حدّ لا يجعلنا نسمح لأنفسنا بالتعرّض للشكّ في القيم التي لا نتقاسمها مع الآخرين ـ تبقى مشتّتة نسبيّاً. إنّ قرّاء كوكبة الفلاسفة المسلمين لا ينفقون جهداً في البحث عن هذه المسألة، لأنّ خطر الابتذال ليس كبيراً. وهذا ما جعل قراء المعتزلة يتحدّثون كثيراً، وأحياناً بصوت عالٍ عن مشاكل المنهج والمعنى والقيم. ومع ذلك، فأيّ شيء أحسن وأنجع لإبعاد الخوف من عدم القدرة عن التعبير عن شيء ما، من أن نتكلّم عليه عندما نتكلّم على الكلام عليه؟

الفصل الرابع

موقف مدرسة الأشعرية من نظرية الأحوال(*)

أحمد العلمي(**)

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل، في: Ahmed Alami, «La théorie des modes d'être chez les théologiens ash'arites et mu'tazilistes,» dans: *Philosophie*, no. 77 (Paris: Les Editions de Minuit, 2003).

(**) جامعة ابن طفيل، كلية الآداب، القنيطرة ـ المغرب.

يهدف هذا الفصل إلى دراسة موقف شيوخ مدرسة الأشعرية من نظرية الأحوال التي أحدثها أبو هاشم الجبَّائي (توفي سنة ٣٢١هـ/ ٩٣٣م). والواقع أن دراسة هذا الإشكال تطرح صعوبات عديدة متعلقة، أولاً، بالتأويل العام لنظرية الأحوال ومغزاها الكلامي ـ الفلسفي، ومتعلقة، ثانياً، بتأويل موقف بعض شيوخ الأشاعرة، كالباقلاني (توفي سنة ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)، وأبو المعالي الجويني (توفي سنة ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، الذين تبنّوا هذه النظرية. وقد ذهب بعض القدماء إلى الاعتقاد بأن نظرية الأحوال قد جاءت للتقريب بين مواقف مدرسة الأشعرية ومدرسة المعتزلة[1]. غير أن هذه التأويلات ما زالت رائجة عند بعض المعاصرين، وذهب مؤخراً الباحث فاديت (J.-C. Vadet)، أثناء تقديم الترجمة التي أنجزها لكتاب الملل والنحل للشهرستاني (توفي سنة ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، إلى القول إن مفهوم الأحوال يطابق مفهوم الصفة، أو المعنى، لدى أبي الحسن الأشعري (توفي سنة ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م)[2].

---

(١) إن عبد القاهر البغدادي (توفي سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) هو الذي يوحي في كتاب الفرق بين الفرق، بأن نظرية الأحوال قريبة من مفهوم المعاني الذي دافع عنه الأشاعرة. انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حقّق أصوله وفصّله وضبط مشكله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٤)، «باب البهشمية»، الفضيحة السادسة: «وقالوا له [أي قالت الصفاتية لأبي هاشم] هل أحوال الباري من عمل غيره أم هي هو؟ فأجاب بأنها لا هي هو ولا غيره. فقالوا له فلمَ أنكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله عز وجل في الأزل، أنها لا هي ولا غيره؟». انظر أيضاً: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه ألفرد جيوم (لندن: جامعة أكسفورد، ١٩٣٤)، ص ١٩٨، س ٣ ـ ٤: «وقال أبو هاشم العالمية والقادرية حال ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها، فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وأصحاب الصفات [أي الأشاعرة].» ويحكي الشهرستاني عن الباقلاني أنه كان يقول: «الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي نسميه صفة، خصوصاً إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات». انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٩٥.

(٢) انظر جون كلود فادي في تقديمه لترجمته لكتاب الملل والنحل، في: *Kitâb al-Milal: Les Dissidences de l'Islam*, présentation et traduction par Jean-Claude Vadet (Paris: Geuthner, 1984), p. 26.

وبعد تحليل وافٍ لنظرية الأحوال البهشمية، وصل إلى الخلاصة التالية: «من الهين ملاحظة أن الأحوال التي يقول بها أبو هاشم الجبائي تطابق الصفات التي يقول بها شيوخ الأشاعرة مطابقة تامة». انظر: أحمد عبد الله عارف، الصلة بين الزيدية والمعتزلة: دراسة كلامية مقارنة لآراء الفرقتين (نشر المكتبة اليمنية)، ص ١٤٦ ـ ١٤٧. =

إلا أن هذه التأويلات تصطدم بصعوبات عديدة. فإذا كانت الأحوال التي يقول بها أبو هاشم هي الصفات التي يقول بها شيوخ الأشعرية، فلماذا دافع عن كون الوجود حالاً أو صفة واحدة بين القديم والمحدث؟ ومن جهة أخرى، إن كان ذلك صائباً، أي إن كانت الأحوال هي الصفات، فلماذا راح الشهرستاني يُفَصِّل القول ضد الأحوال؟ ولماذا دعَا إلى اختزالها في المعقول الثاني؟ ولماذا راح سيف الدين الآمدي (توفي سنة ٦٣١هـ/ ١٢٣٤م)، قروناً بعد أبي هاشم، إلى اعتبار الأحوال موجودات ذهنية؟ ألم يكن ذلك لأن نظرية الأحوال ليست هي الصفات التي قال بها شيوخ الأشعرية؟ ألم يكن ذلك لأن الأحوال جاءت خروجاً عن مواقف شيوخ الأشاعرة؟

يبدو لنا أن نظرية الأحوال قد حَفرت هوةً بين مدرسة المعتزلة ومدرسة الأشعرية، هوة لم يحدث أن عُمِّقَتْ بهذا الشكل، ولم يحدث أن اتسعت بهذا المقدار جاعلة إمكانية اختزال المذهبين أمراً مستحيلاً. سنعمل، إذن، في هذا الفصل، على بسط موقف مدرسة الأشعرية من الأحوال، وسنبحث في السبب الذي جعل بعض شيوخها يتبنَّى هذه النظرية.

أولاً: الأحوال ووحدة معنى الصفة

ينبغي أن نشير، بادئ ذي بدء، إلى أن كتب أبي هاشم الجبَّائي لم تصلنا، لكن كتب أتباعه من أمثال القاضي عبد الجبار[3] (توفي سنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)، وابن متويه[4]

= ومن جهته، يرى الباحث ماجد فخري أنه «ليس من الواضح أي نفع جنى أبو هاشم، وسواه كالباقلاني الأشعري النزعة، من هذه القضية الغريبة، إلا أن يكون تقديم الذات على الصفات في الحالة الأولى، وتقديم الصفات الذاتية على بعضها الآخر في الحالة الثانية. ومن الجلي أن هذا التمييز الصريح ما بين الحال والصفة، كان شاهداً على ذلك النزوع المتزايد نحو الاعتماد على اجتهادات لغوية من هذا النوع، كوسيلة لتصفية بعض معضلات الكلام الكبرى، التي واجهت المتأخرين من شيوخ المعتزلة، ومن تلاهم من أعلام الفكر، دون أن يظفروا بحل أصيل لها». انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي (بيروت: الجامعة الأميركية، ١٩٧٣)، ص ٩٣.

(٣) وبالخصوص موسوعته الكلامية. انظر: أبو الحسن بن محمد عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، إشراف طه حسين، ١٥ ج، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)؛ شرح الأصول الخمسة، تحقيق فيصل بدير عون (القاهرة: [د. ت.])، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد (الجزائر: الدار التونسية للنشر؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦).

(٤) وبالخصوص: محمد الحسن بن أحمد النجراني بن متوية: المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيّد عزمي (القاهرة، ١٩٦٥)، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عَوْن (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥).

(توفي سنة ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م)، وأبي رشيد النيسابوري[٥] (توفي سنة ٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م) التي وصلنا البعض منها كفيلة بمساعدتنا في غرضنا هذا، وبالتالي فإننا سنعتمد على هاته الكتب لتقديم إسهام نظرية الأحوال في إشكالية الصفات الإلهية.

يبدو أن إحدى أصالات نظرية الأحوال تكمن في إقامة مساواة بين الشاهد والغائب، فالصفات من كونه عالماً وقادراً تتمتع بحكم شامل وجامع. وسواء اقترنت بالشاهد أو بالغائب، فإنها لا تتغيّر، ولا تختلف من حيث الحكم. وقد حمل هذا التصوّر نظرية جديدة في الإضافة. لنأخذ المثال التالي، وهو صحة الفعل. فنحن قد نلاحظ، مثلاً، أن «الفعل قد تأتّى من زيد وتعذر على عمرو، فلا بد من مباينة بينهما، ولولا ذلك لم يكن أحدهما بهذا الحكم أحق من صاحبه»[٦]. فهل صحة الفعل التي لزيد دون عمرو تعود إلى الذات؟ يشير شيوخ المعتزلة إلى وجود فرق بين صحة الفعل والذات التي لزيد وعمرو، إذ لو كانت صحة الفعل تترتب على الذات، لوجب أن يتساوى زيد وعمرو في ذلك، إذ هما «سيان في الذات»[٧].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لو تناولنا شخصاً واحداً، للاحظنا أن كونه ذاتاً لا يطابق صحة إحداثه للفعل، والسبب في ذلك هو «أن ذاته تبقى وتوجدُ ويتعذر الفعلُ»[٨]. فعندما يتحول الشخص إلى جثة، فذاته تظلّ باقية مع أن صحة وقوع الفعل منه تتعذر. «إن كونهُ ذاتاً يبقى بعد كونه ميتاً تراباً رميماً، ومع ذلك لا يحتاج الفعلُ إليه»[٩]. وإذا كانت الذات متساوية بين الأفراد مع اختلافهم في صحة الفعل، وإذا كانت الذات تبقى مع انتفاء صحة الفعل، فهذا يدل، بحسب أبي هاشم وأتباعه، على «أن صحة الفعل ليست هي الذات، ولا تترتبُ على الذات». وهكذا «فلا بد من أمر زائد على الذات»[١٠].

وهذا الأمر الزائد على الذات، ليس هو صفة الجنس، أو صفة الذات. ويعتبرُ أبو هاشم صفة الذات أو صفة الجنس هي الصفة التي تؤسس حقيقة الشيء. فالشيء

---

(٥) انظر: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري: في التوحيد: ديوان الأصول، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٩)، والمسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٩).

(٦) ابن متويه، المجموع في المحيط بالتكليف، ص ١١١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٩) النيسابوري، في التوحيد: ديوان الأصول، ص ٤٧٢.

(١٠) ابن متويه، المصدر نفسه، ص ١١١.

يكونُ بصفة ذاته، أي بصفة جنسه. فالجوهرية هي صفة الذات التي تؤسس الأشياء وتكسبها «هوية». فالإنسان والجماد يتأسسان بالجوهرية. والسؤال هو التالي: هل صحة الفعل تترتب على الجوهرية التي تؤسس زيداً وعمرواً؟ سيكون جواب أبي هاشم بالنفي. فالجوهرية ثابتة فيهما معاً، «وهما من جنس واحد»[11]، ومع ذلك، صحّ الفعل من زيد، وتعذر على عمرو. وإذا كان الأمر على هذا المنوال، فذلك لأن صحة الفعل لا تترتبُ على صفة الجنس. إنها تختلف عن الذات، وعن صفة الذات أو صفة الجنس.

ثم إن هذا «الأمر الزائد» ليس معنى قائماً في الذات. يقول ابن متويه «غير جائز في ذلك الأمر أن يكون معنى من المعاني، لأنّا عرفنا أنه يعتبر في صحة الفعل بأحوال الجملة، دون أحوال المعاني، أو أحوال محالها»[12]. يفيد لفظ المعنى هنا العلة. فالمعنى هو العلة التي تكون قائمة في ذات ما، وتكون موجودة فيها. فصحة الفعل ليست حاصلة بفعل علة موجودة في زيد، وإنما هي مترتبة على أحوال الجملة.

هكذا نَرى أن صحة الفعل لا تختزل في الذات، ولا في صفة الذات، ولا تختزل في المعنى. ومن جهة أخرى، لنلاحظ أنها لا ترجع إلى اللغة. فليست اللغة هي التي تحدثُ الصفة، بل إن الصفة حاصلة في الذات. ثم إن هذه الصفة لا يشكّلها الذهن من أجل التعرّف إلى الذات. إن الذهن هنا يدركها حيث هي، أي في الذات الثابتة فيها. فالأحوال ليست أسامي، وليست تصورات ذهنية، وإنما هي حقائق ثابتة في الذات.

«وعلى هذا يكون المعلوم شيئاً واحداً إذا عرفناه بخبر الصادق الذي لا يكذب في خبره، ثم إذا أدركناه عرفناه سواداً أو بياضاً، فلا يكون قد حصل لنا العلم بذات أخرى غير الأولى، ولكنا عرفناه على صفة لم نكن قد عرفناه عليها من قبل، وأحد العلمين هو مخالف للعلم الآخر؛ وهكذا الحال في العلم بوجود الشيء وحدوثه، وحسنه وقبحه»[13].

هكذا تبدو الذات منطويّة على مستويات مختلفة من دون أن تنقسم[14].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢ (التشديد بالأسود منّي).

(١٤) والواقع أن أبا هاشم وأتباعه يميّزون بين نوعين من الاختلاف: «أحدهما لاختلاف ذوات المعلومات». فالذوات تختلف، إذ كل ذات تتميز من الذات الأخرى. والاختلاف «الثاني لاختلاف وجوه المعلوم الواحد؛ فإذا كان معلوم أحد العلمين غير معلوم العلم الآخر، فهما مختلفان، وإن كان المعلوم واحداً، ولكن على وجهين أو وجوه مختلفة، فالعلوم مختلفة أيضاً، لأن بعضها لا ينوب مناب البعض». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

«فإذا صحّت هذه الجملة، أمكن مع القول باختلاف هذين العلمين المتعلقين بكونه تعالى قادراً وعالماً أن تكون الذات واحدة، ومع هذا: العلم على وجوه مختلفة»[15].

فللذات وجوه مختلفة ومتنوّعة. فصفة القدرة أو حال القدرة تختلف عن العلم، وعن الإرادة، وعن الحياة، لكن هذا الاختلاف لا يقسم الذات. ثم إن كون الأحوال ثابتة في الذات، لا يعني أن هناك تطابقاً بين الذات والصفات، كما رأينا. ومن جهة أخرى، ليست الأحوال قائمة في الذات حتى تكون معاني موجودة، وبالتالي منحصرة بين القدم والحدوث. إن الأحوال ليست هي الذات، وليست مستقلة عن الذات، لكن قوة فكر أبي هاشم وأتباعه تكمن في كونهم حملوا ذلك على الشاهد والغائب. يقول ابن متويه في تأكيد ذلك: «فإذا صحّ لنا أن صحة الأفعال ووقوعها منا دلالة على اختصاص أحدنا بصفة، وكانت طرق الاستدلال بالأدلة لا تختلف، فيجب أينما حصل الفعل أن يدل على كونه قادراً لشمول طريق الدلالة للجميع»[16].

«فإذا ثبت أنّ صحة الفعل دليل كون القادر قادراً، فكذلك يجب عند وجود الدلالة أن يحصل المدلول على كل وجه، ولا يختلف شاهداً وغائباً»[17].

فما دام طريق الدلالة شاملاً للجميع، فإن الله شأنه شأن أي موجود يتصف بأحوال لا تتطابق مع ذاته، ولا مع صفة جنسه، أي الإلهية[18]. وإذا كان الله قادراً، أي إذا كان يتصف بصحة الفعل، فمعناه، كما رأينا، أن صحة الفعل ليست عين ذاته، إذ الذات شاملة لا اختلاف فيها. ومن جهة أخرى، ليست صحة الفعل عين الإلهية التي هي صفة الذات التي يختصّ بها الله. ومثلما أن صحة الفعل في الشاهد ليست عين الذات، ولا عين صفة الجنس، وليست معنىً، فكذلك الحال في الغائب.

ما النتائج التي تترتب على هذا الموقف؟ ولماذا قام أبو هاشم بإحداث هذا المفهوم الذي هو الحال، على الرغم من انتقادات العديد من أغلب الفرق الكلامية؟ نعتقد أن أبا هاشم كان يهدف إلى تأسيس موقف يجعل الغائب والشاهد في علاقة جديدة، بعيدة عن

---

(15) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(16) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(17) المصدر نفسه، ص ١١١.

(18) اعتبر أبو هاشم أن الله يختصّ بحال هي حال الإلهية، وهي التي توجب الأحوال الأخرى، من قادرية وعالمية... إلخ. انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٩: «ومتى كانت هذه الصفات [أي القادرية والعالمية] واجبة له [أي لله] دون غيره، أنبأ ذلك عن اختصاصه بصفة ليست إلا له ـ على ما أثبته أبو هاشم رحمه الله... وإنما حكمها وجوب هذه الصفات الأربع عنها» (ص ١٥٨ ـ ١٥٩)، وانظر أيضاً: الشهرستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٩٨، ٣ ـ ٥.

التعالي الذي أتت به الديانات التوحيدية، ودافعت عنه أغلب الفرق الكلامية. ولو نحن تناولنا صفة القدرة لتبيّن لنا أن أبا هاشم يدافع، شأنه في ذلك شأن كل شيوخ المعتزلة، عن مبدأ الحرية الإنسانية، بمعنى أن الإنسان قادر على الحقيقة.

«ولا يجوزُ أن يراد به أنهُ مخترعٌ من فعل الله، لأنهم قد وصفوا الإنسان بأنهُ يخلقُ الأديم وغير ذلك، ووصفوه بأنه خالق، على ما قدمناه؛ ولأن الاسم يوجدُ أولاً من الشاهد؛ إما في ما يعلمونه أو يعتقدونه، ثم يجرى على الغائب. فلا يصحّ أن يقال: إن أفعالهُ سبحانه تحضّ بذلك على الحقيقة. واستعملوه في الشاهد مجازاً؛ لأنهم قد علموا الأمور المقدرة ووصفوا فاعلها بأنه خالق، ووصفوها بأنها مخلوقة، فيجبُ أن تكونَ أفعاله مبنية على ذلك، ولأنه جلّ وعز قال ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[19]، فلو كان هو الخالق فقط لما جاز أن يقول ذلك، كما لا يجوز أن يقول: فتبارك الله أحسن الآلهة. وهذا كما يقال: ﴿أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[20]، وأعدل العادلين، وأنعم المنعمين؛ من حيثُ كان غيره مستحقاً لهذه التسمية»[21].

هكذا نرى أن موقف أبي هاشم ينادي بمساواة بين الشاهد والغائب، فالقدرة تحمل حقيقة على الشاهد والغائب. فحقيقة الحال لا تختلف ولا تتبعض، وإنما تظل هي هي. وكما يقول القاضي عبد الجبار: «وقد بيّنا في باب الصفات أن **حقيقة الصفة لا يجوزُ أن تختلف في الشاهد والغائب**»[22].

لكن كيف يمكن للحال أن يكون شاملاً للقديم وللمحدث؟ كيف يمكنه أن يكون قديماً عندما يكون لازماً للقديم، ويكون محدثاً عندما يلزم المحدث؟ يبدو أن التمييز الذي أحدثه أبو هاشم داخل الذات الواحدة، يتحقق داخل الحال الواحد. فالحال، أو الصفة، من حيث هو كذلك شيء، ومن حيث كونه لازماً لذات ما، شيء آخر. فجهة العموم ليست هي جهة الخصوص. والسبب في ذلك، هو أن «الصفة [أي الحال] **إذا تجرّدت كانت معرضة للاحتمال**، فقد يجوز أن تكون بالفاعل، وقد يجوز أن تكون للذات، وقد يصحّ أن تكون لمعنى، ويصح أن تكون لا للذات ولا لمعنى»[23]. فهناك

(19) القرآن الكريم، «سورة المؤمنون،» الآية ١٤.

(20) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٥١؛ «سورة يوسف،» الآيتان ٦٤ و٩٢، و«سورة الأنبياء،» الآية ٨٣.

(21) انظر: أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم الإبياري، ١٥ ج، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١)، ج ٧، ص ٢١٠، س ٦ ـ ١٤ (التشديد بالأسود منّي).

(22) المصدر نفسه، ص ٥٣، س ١٤-١٥ (التشديد بالأسود منّي).

(23) ابن متويه، المجموع في المحيط بالتكليف، ص ١٨٩ (التشديد بالأسود منّي).

مستوى تكون فيه الصفة، أي الحال، «مجردة»، أي تكون هي هي. وهي من هذه الحيثية تكون واحدة، وحقيقتها لا تنقسم. ثم هناك بعد آخر للصفة، وهي تكتسبه من الذات التي تكون لازمةً لها. فإذا كانت لازمة لذات معينة، فإنها توجب لها حكماً ما، فتصبح الذات بذلك متصفة بتلك الصفة، لكن الذات من جهتها توجب للصفة حكماً ينضاف إليها من حيث هي. وهكذا فكونه قادراً عندما يلزم الله يجعل الله قادراً، لكن كونه قادراً يكتسب حكماً جديداً، إذ إن مقدوراته تكون لامحدودة. وعندما يُحمَل كونه قادراً على ذات محدثة كذات زيد، مثلاً، فإن كونه قادراً يكتسب من حيث لزومه لهاته الذات حكماً جديداً، وهو أنه يصبح محدوداً بمحدودية الذات المحدثة. هناك، إذن، بُعد يكون فيه الحال أو الصفة «متجرداً»، ثم هناك بُعد آخر يكون فيه محدّداً، أي لازماً لذات ما ومكتسباً لطبيعتها. لكن البُعدين الثابتين في الحال لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر.

غير أَنَّ هَـٰذِهِ الشمولية لا تتعلق بالصفات من كونه قادراً وعالماً فحسب، وإِنّمَا تتعلق كذلك بالوجود. فنحن نعرف أن أبا هاشم قد اعتبر الوجود «صفة»[٢٤]، أي أنه حال يعمّ الشاهد والغائب، القديم والمحدث. وهنا كذلك لا يكون الوجود حالاً إلا لأنه يتميز من الذات، ومن المعاني القائمة فيها. لنعرض المحاور الأساسية لنظرية الوجود التي قال بها أبو هاشم الجبائي وأتباعه.

يقول ابن متويه:

«إن صفة الوجود صفة [أي حال] واحدة في الذوات الموجودة، ولعله ذكره [أي القاضي عبد الجبَّار] ليبيّن أن حال القديم تعالى في كونه موجوداً **لا يخالف حال سائر الموجودات لأجل وجودها**»[٢٥].

ويقول القاضي عبد الجبار:

«واعلم أنهم [المعتزلة] أجمعوا على أن الله تعالى واحدٌ، كما نطق به القرآن ودلّ عليه العقل، وليس مرادهم بهذا القول إنه واحد في الوجود، لأنهم قد أثبتوا غيره موجوداً من المحدثات، بل العلم بوجودها أظهر من حيث المشاهدة»[٢٦].

لكن كي يصبح الوجود عاماً وشاملاً، فلا بد من أن يكون مثله مثل باقي الصفات متميزاً من الذات، ومن المعاني القائمة فيها. يقول ابن متويه: «فثبت أن هذه الصفة [أي

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤١ (التشديد بالأسود منّي).
(٢٦) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٤٧.

صفة الوجود] هي غير صفة الجنس، ثم ترتب عليه القول إنها صفة واحدة من حيث يظهر بها حكم الجنس.»[٢٧]؛ «لا يقع الكلام في أن صفة الوجود صفة واحدة أو مختلفة، إلا وقد وقع التسليم في ثبوتها مفصلاً، ولا تكون كذلك إلا مع كونها غير التحيّز»[٢٨]. فشمولية الوجود تتحقق لأنه يتميز من كل ذات كيفما كانت. هذا الموقف الذي يدعو إلى وحدة صفة الوجود بين الشاهد والغائب لم يغب عن الشرّاح الذين جاؤوا بعد المعتزلة. فها هو الشهرستاني يشير إلى ذلك أثناء تقديمه لنظرية الأحوال. إن «الوجود في القديم والحادث والجوهر والعرض عندهم [عند أصحاب الأحوال] حالٌ لا يختلف البتّة»[٢٩]؛ «وبالجملة وجود مجرد مطلق عام غير مختلف»[٣٠].

هكذا نرى أن أبا هاشم ومدرسته قد أحدثوا تصوراً جديداً للشاهد وللغائب. فالعلاقة التي تربطهما ليست هي التعالي، وإنما هي المساواة، أي المساواة في حقائق الصفات أو الأحوال. ولعل الفضل في ذلك يعود إلى نظرية الأحوال. وبذلك شكّلت هذه النظرية هزّة فكرية داخل علم الكلام جعلت كل الفرق الكلامية تردّ عليها، وتفنّد حججها. إلا أن ردود شيوخ الأشاعرة هي أهم وأعنف الردود التي وصلتنا، بل لن نكون بعيدين عن الصواب إن نحن قلنا إن مدرسة الأشعرية بذاتها قامت وتأسست للردّ على نظرية الأحوال، إذ لم تستسغ وجوداً وأحوالاً واحدة شاملة تعمّ الشاهد والغائب. لذلك دعت إلى نقض نظرة الأحوال، ونادت بتصور مناقض لمذهب أبي هاشم.

ثانياً: الاتجاه الاسمي لدى شيوخ الأشعرية

لمواجهة هذا المذهب الوجودي الذي يقصي مسلّمات أهل السنّة والجماعة، أي مسلمات التعالي، دعا الأشاعرة الأوائل إلى مذهب يدعو إلى تنزيه الذات الإلهية وصفاتها. فالصفة لا تكون شاملة معنى بين القديم والمحدث، بل إنها تكون مختلفة أو بحسب تعبيرهم مشتركة اسماً. فليس هناك سوى اشتراك في التسمية والأقوال والإطلاقات، لا في الأحكام والحقائق. وقد تطلب هذا الموقف من الأشاعرة إعادة تأسيس نظرية الحمل والإضافة، نظرية تكون مغايرة، بل ومناقضة لنظرية المعتزلة. كيف ذلك؟

---

(٢٧) ابن متويه، المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٢٩) الشهرستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٤٠، س ٧ ـ ٨.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤١، ٥.

كنّا قد رأينا أن موقف أبي هاشم وأتباعه يعتبرون الذات بمثابة كيان له أبعاد مختلفة ومتمايزة من دون أن تتطابق، ومن دون أن تقسم تلك الذات. ورأينا أن الحال الذي يلزم ذاتاً ما يضيف إلى تلك الذات حكماً، فتتصف الذات بذلك الحكم، لكن الحال لا يتغيّر، وكأن للحال بعدين: بُعدٌ من حيث كونه لا يختلف ويظلّ هو هو، وبُعْدٌ يأتيه من حيث كونه لازماً لذات ما، فيكون متكيّفاً مع تلك الذات نفسها. وهذان البعدان لا يختلطان. ويبدو أن هذا البعد التمييزي في الذات وفي الصفة هو الذي ضايق أبي الحسن الأشعري. فالذات بحسب الأشعري وحدة وجودية لا تمايز فيها. وقد احتفظ لنا أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (توفي سنة ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) بعرض ممتاز لمواقف شيخه الأشعري، وبذلك سنعتمد عليه هنا في بسط موقف أبي الحسن الأشعري. يقول ابن فورك:

«وكان ـ الأشعري ـ يأبى قول من يقول إن السواد يُعلَم موجوداً، ثم يُعلَم مُحدثاً وعرضاً ولوناً وغير ذلك، بأن ذلك يرجع إلى أحوال للسواد وصفات زائدة على الذات»[٣١].

هكذا نرى أن الأشعري يحاول هدم ركائز نظرية الأحوال. إن الذات مهما كانت ليس لها أبعاد زائدة وثابتة فيها، كما زعم أبو هاشم وأتباعه، بل إن العلم بالسواد ـ الذي هو ذات من الذوات ـ من حيث كونه «مُحدثاً والعلم به سواداً يتعلّقان بذات واحدة، والذي عُلِمَ ما عُلِمَ حين عُلِمَ مُحدثاً هو النفس التي عُلِمَ ما عُلِمَ حين عُلِمَ موجوداً»[٣٢]. هكذا نرى أن كل ذات هي عبارة عن كيان له صفات، لكنه يظل هو هو. فالصفات التي تقوم بالذات لا تفيد أبعاداً داخلها. ففهمنا للذات هو الذي يحدث فيه تكثّر، أما الذات فلا. فنحن الذين نزداد علماً عند علمنا بأن الذات لها صفات مختلفة. «وكان [الأشعري] يقول إن الفوائد في أخبار المُخبرين وأوصافهم وعلوم العلماء بذلك هي التي تتزايد، فأما الذات الواحدة فلا تزَايُد فيها»[٣٣]. نعم، قد نعلم أن الذات موجودة، ثم نعلم أنها مُحدثة، لكننا لم نعلم بذلك، بحسب الأشعري، صفتين متعدّدتين داخل الذات الواحدة، كما اعتقد أبو هاشم وأتباعه. ولذلك قال ابن فورك في بسط موقف أستاذه الأشعري:

«وثبت ما قلنا إن الذات الواحدة يُعلَم بعلم، ثم يعلم بعلم آخر خلاف ذلك العلم، ويكون مُتَعلَّق العلمين معلوماً واحداً. وذلك كنحو ما يخبر عن الذات الواحدة بخبرَيْنِ

(٣١) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ص ٢٢٩، س ٥ ـ ٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩، س ٧ ـ ٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٩، س ٨ ـ ١٠ (التشديد بالأسود منّي).

مختلِفَيْنِ، وليس ذلك يقتضي أن أحدهما خبر عن الذات على صفة زائدة على كونه ذاتاً، بل المُخبَر عنه واحد، والخبران مختلفان متغايران، لكل واحد منهما فائدة تحصل للسامع له غيرُ الفائدة التي تحصل بالخبر الآخر»[٣٤].

هكذا نرى أن ما كان يعتبره أبو هاشم وأتباعه عبارة عن أحوال ثابتة في الذات، تصبح عبارة عن علوم وفوائد متعلقة بمعلوم واحد. لذلك استخلص ابن فورك أن «هذا يُسقِط ما يعتمد عليه البَهْشَمِيّة [أتباع أبي هاشم الجبائي] في الأحوال»[٣٥].

بعدما وضع الأشعري هذا الأساس الجديد والمختلف عن ذلك الذي بناه أبو هاشم، أخذ يعالج مسألة الصفات. وهكذا ميّز الأشعري وتلامذته بين نوعين من الصفات[٣٦]: الصفات النفسية، والصفات المعنوية، أي الصفات التي تكون عين الذات، وتلك التي تكون قائمة في الذات. وتبعاً لذلك، فهناك نوعان من الحمل، أي شكلان من أشكال علاقة الصفة بالذات. هناك، أولاً، العينية، ثم هناك، ثانياً، القيام. لكن ما أحكام كل من العينية والقيام عند الأشاعرة؟

يقول البغدادي في تقديم موقف أصحابه من الأشاعرة، وهو الموقف الذي يتعلق بالعينية: «أجمع أصحابنا على أن صانع العالم قائم بذاته غير مفتقر إلى محل، وأجمعوا على أنه موجود لذاته... ووصفناه بأنه شيء وذات لنفسه...»[٣٧].

ويضيف البغدادي في شرح عبارة لنفسه، قائلا: «ومرادنا بقولنا إنه يستحق بعض الأوصاف لنفسه نريد أنه يستحقه لا لمعنى يقوم له ولا لمعنى هو فعله»[٣٨].

وفي كتاب الفرق بين الفرق، يستعمل البغدادي عبارة أخرى للدلالة على ما يقوله شيوخه من الأشاعرة: «وقالوا في الركن الثالث، وهو الكلام في صانع العالم وصفاته الذاتية التي استحقها لذاته»[٣٩]. فالصانع، بحسب قدماء الأشاعرة، يستحق الوجود

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩، س ١٧ ـ ٢١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩، س ٢١ ـ ٢٢.

(٣٦) الواقع أن الأشاعرة يميّزون بين ثلاثة أنواع من الصفات النفسية والمعاني، ثم الصفات الخبرية، وهي الصفات التشبيهية والتجسيمية التي وردت في القرآن والسنّة، من يد ووجه وساق... إلخ.

(٣٧) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: لجنة إحياء التراث العربي، ١٩٨١)، ص ٨٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣٩) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠)، الباب الخامس، الفصل الثاني، ص ٣١٩.

لنفسه، أو لذاته، أي أن الوجود لا يكون مضافاً إليه، ولا يكون قائماً في ذاته، بل يكون هو تلك الذات نفسها، فهو عين الذات الإلهية.

فالوجود والشيئية هي الذات، أي أنهما في تطابق معها. فهناك، إذن، عينية بين الوجود الإلهي وشيئيته، فوجوده عين ذاته. هناك، إذن، تطابق مطلق بين الذات والوجود في الصانع، بمعنى أن هناك عينية بين الذات الإلهية والوجود الإلهي. إلا أن هذه العينية التي يقيمها الأشاعرة بين وجود الله وذاته لا تخصّ الله وحده. فالأشاعرة تطلق القول وتحمل هذه العينية على كل موجود. وهكذا، يقول الأشعري، كما يخبرنا ابن فورك: «فحدوث الشيء نفسُهُ، وكذلك قِدَمُهُ وتقدُّمه ووجوده، وإن القديم مخالف للحوادث بنفسه ونفسه خلاف لها، وكذلك مغاير لها بنفسه ونفسه غير لها»[٤٠]. ويقول الباقلاني في كتاب التمهيد: «ومن الأسماء ما يفيد نفس المُسمَّى، كما ذكرنا، وهي الأسماء العائدة إلى نفس المُسمَّى كشيء وموجود»[٤١].

وسواء تعلق الأمر بالغائب أو بالشاهد، بالقديم أو بالمحدث، فهناك عينية بين الذات والوجود والشيئية. الأمر الذي يعني أن الوجود مختص بالذات، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشيئية والذات. وإذا كان الوجود عين ذات القديم، فذلك يعني أنه لا يحمل على غير ذات القديم. فالعينية تمنع شمول الحمل. ولكن أليس الوجود محمولاً على المحدث؟ أليس ذلك دلالة على أن صفة الوجود واحدة تُحمل على المحدث والقديم، كما قال أبو هاشم وأتباعه؟ ولتفادي هذه الصعوبة، ذهب الأشاعرة إلى القول إن وجود المُحدث هو كذلك عين ذات المُحدَث. ومثلما أن وجود القديم خاص بالقديم، ولا يحمل على غيره، فوجود المحدث خاص بالمحدث لا يحمل على غيره. فهناك وجودات متكاثرة ومختلفة باختلاف وكثرة الذوات، لا يختزل بعضها في البعض الآخر. وذلك يعني أن بين الوجود المحدث والوجود القديم قسمة حقيقية. فذات القديم ووجودهُ لا يُحملان على غيره.

هكذا نرى أن طريقة الحمل الأولى التي قال بها الأشاعرة، والتي تقوم على العينية تؤدي إلى اختلاف معنى الوجود. وستؤدي طريقة الحمل الثانية، القيام، إلى النتيجة نفسها، حتى وإن كان ذلك بطرق مختلفة. كيف ذلك؟ إذا كان وجود الله عين الذات الإلهية، فإن القدرة والحياة والعلم ليست عين ذاته، بل هي قائمة فيها. وسيعيد الأشاعرة

---

(٤٠) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢١٥، س ٤ ـ ٩.

(٤١) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التّمهيد، عُنيَ بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ ١ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ٢٦٦.

هنا استرجاع موقف أحد متكلمي أهل السنّة والجماعة، وهو ابن كلاب[٤٢] (توفي ٢٤٠هـ/ ٨٥٢م)؛ ما هي إذن معايير القيام؟

إن الحياة والقدرة والعلم والحياة من حيث هي صفات، مختلفة عن الذات القائمة فيها. ويتحقق هذا الاختلاف بين الصفات كذلك. ومن جهة أخرى، فهذه الصفات القائمة بالذات الإلهية قديمة. فسواء تعلق الأمر بالعلم أو بالحياة أو بالقدرة، فإنها صفات قديمة. لكن كيف توصل أبو الحسن الأشعري إلى الإقرار بأن هذه الصفات المعنوية القائمة في الذات الإلهية والمخلتفة عنها هي ذاتها صفات قديمة؟ لمعرفة ذلك، نحن في حاجة إلى فهم طبيعة مفهوم القيام، أي قيام الصفات المعنوية في الذات الإلهية. إن الصفة القائمة في الذات تكون حتماً موجودة.

وفي كتاب الملل والنحل، يعرض لنا الشهرستاني الكيفية التي استدل بها الأشعري على أن الصفات الإلهية القائمة بالذات تكون بالضرورة صفات موجودة وقديمة. والواقع أنه يقيم الدلالة بخصوص صفة الكلام وصفة الإرادة، لكن ما يقوله عنهما ينطبق على باقي الصفات المعنوية، من علم وقدرة وحياة: «والدليل على أنه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة، أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي، فهو آمر، ناه، فلا يخلو إما أن يكون آمراً بأمر قديم، أو بأمر محدث»[٤٣]، ومعنى ذلك أن الصفة ما دامت موجودة. فهي إما محدثة وإما قديمة، إذ لا واسطة بين الطرفين. ثم يستمر الشهرستاني في بسط الدليل:

«وإن كان محدثاً فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في محل أو لا في محل، ويستحيل أن يحدثه في ذاته، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث، وذلك محال.

(٤٢) هو أبو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطّان. انظر ما يقول علي سامي النشار عن هذا المتكلم: «كان إمام أهل السنّة في عصره، والقلانسي والمحاسبي من أتباعه، ومن بعدهم أبو الحسن الأشعري الذي انحاز إليهم... ولم يكن ابن كلاب من أصحاب الآراء الفردية، بل كان صاحب مدرسة، وصاحب فرقة، وصاحب مذهب؛ وكان له أتباع بعده، ويبدو أنهم اندمجوا بعد ذلك في طائفة الأشعرية، وكل من أحاط علماً بالقواعد التي بقي عليها ابن كلاب ومدرسته». انظر: عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار؛ فيصل بدر عون وسهير محمد مختار، مكتبة علم أصول الدين؛ ١ (الإسكندريّة: منشأة المعارف، ١٩٦٩)، ص ٥٤ ـ ٥٥. ويضيف النشار ما يلي: «أثبت ابن كلاب الصفات فقال: إن الله تعالى لم يزل حيّاً، عالماً، قادراً، سميعاً، بصيراً، عزيزاً، عظيماً، جليلاً، كبيراً، كريماً، متكلماً، جوّاداً، وبهذا يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة. ويقرر أن صفات الله لا يقال إنها هي هو أو إنها غيره، ولا يقال إن علمه غيره؛ فالصفات عنده قائمة بالله لا هي هو ولا هي غيره» (ص ٥٥). انظر كذلك (ص ٥٦).

(٤٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٥.

ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً، ويستحيل أن يحدثه في لا محل، لأن ذلك غير معقول»[٤٤].

وبعدما استبعد الأشعري ذلك، خلص إلى أنه يجب الإقرار بأن كلام الله «قديم، قائم به [أي بالله]، صفة له، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر»[٤٥]. بهذه الطريقة يخلص قدماء الأشاعرة إلى كون الصفات الإلهية قديمة قدم الذات الإلهية.

لكن ما أمر المحدث؟ وما علاقة المحدث بصفاته؟ يخلص الأشاعرة إلى النتيجة ذاتها. فمثلما أن الصفة اللازمة للذات القديمة تكون قديمة، فإن الصفة اللازمة للذات المحدثة تكون محدثة. ونحن نرى بوضوح منطق الأشاعرة، وهو يصاغ على الشكل التالي: لو كان المحدث قادراً بقدرة قديمة، لأدى ذلك إلى الجمع بين المحدث والقديم، وهذا تناقض، إذ كيف يمكن للمحدث أن يكون قادراً بقدرة قديمة؟ ومثلما أن القديم لا يصير قادراً إلا بقدرة قديمة، فإن المحدث لا يكون قادراً إلا بقدرة محدثة. هناك، من جهة، القدرة القديمة، وهناك، من جهة أخرى، القدرة المحدثة. أيعني هذا أن الأمر يتعلق بقدرة واحدة تكون مرة قديمة ومرة محدثة؟ لا شيء يبرر هذا التأويل. فالأشاعرة تُقر بتقابل القدم والحدوث. فالقدرة القديمة لا تختلف عن القدرة المحدثة فحسب، بل إنها تقابلها وتناقضها، لأن القدم يناقض الحدوث. هكذا نفهم لماذا لا تتحلى الصفة في هذا المجال بمعنى واحد، وبحكم شامل، كما هو الأمر عند المعتزلة. فكل صفة عند الأشاعرة مختلفة معنى وحكماً. يقول الجويني في بسط موقف شيوخه من قدماء الأشاعرة:

«الخصوص والعموم إنما يتحققان في الأقوال، وقد تكون اللفظة الواحدة عامة، وقد تكون خاصة، فاللفظة العامة هي الصيغة التي تتناول شيئين فصاعداً، والخاصة مطلقاً هي اللفظة المختصة... فوضح أن العموم والخصوص لا يتحققان إلا في الألفاظ...»[٤٦].

ثم يضيف قائلاً:

«فوضح بذلك أن الذاتين، على القول بنفي الأحوال، لا يشتركان في صفة حقيقية، واشتراكهما في تسميتهما موجودين يؤول إلى اللغات، والتجاوز، والإطلاقات دون حقائق الصفات»[٤٧].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٤٦) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٣٠٥-٣٠٦.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

عندما تكون الصفة لازمة وقائمة في ذات ما، فإنها تكون معنى حاصلاً متحققاً. وبفضل تحققها تكون إما حادثة، وإما قديمة. أما عندما نتناول الصفة بمعزل عن الذات، فإنها تختزل في قول القائل وكلام المتكلم. فالتسمية وحدها هي التي تكون شاملة وعامة. وكما يقول قدماء الأشاعرة المعارضين لنظرية الأحوال: «إنما اجتمع العلمان ـ أي العلم القديم والعلم المحدث ـ من حيث سمّي كل واحد منهما علماً»[48].

هكذا تصبح الصفة مجرد اسم وكلمة لا تتمتع بوجود إلا على مستوى هذا الغلاف الشفاف الذي هو اللغة. فاللغة هي وحدها الضامن لثبوت الصفة من حيث هي.

إلا أن هذا الموقف الأشعري سيصطدم بصعوبات كبيرة، صعوبات لم يلحظها خصومهم فحسب، بل إن أئمة الأشاعرة أنفسهم، مثل الجويني والشهرستاني، قد تنبّهوا إليها وأثاروها ضد شيوخهم. فإذا كانت الصفة لا تملك إلا وجوداً لغوياً، وإذا كانت كل صفة لا تثبت إلا لازمة وخاصة بذات ما، وقد رأينا أن العينية شأنها شأن القيام تؤدي إلى التخصص، فكيف يمكن للعلم أن يتكون ويتأسس؟ وكيف يمكن الانتقال من ذات إلى أخرى؟

«فلو لم تكن اللغات توجب على ذلك انتفاء الحقائق الموصلة إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب، إذ من ينشأ في جزيرة، ولم تبلغه لغة من اللغات، وجب أن لا يجد سبيلاً إلى إثبات الصفات من حيث عدِمَ اللغات، وكذلك لو انتفت اللغات بعد ثبوتها أو تبدلت، لوجب انتفاء الحقائق أو تبدلها، وهذه جهالة عظيمة لا يخفى مدركها»[49].

أليس هذا بنفي للقياس وللمعرفة؟ وكما يقول سيف الدين الآمدي (توفي سنة ٦٣١هـ/ ١٢٣٤م) شيخ الأشاعرة المتأخر: «فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب، وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد، فأنّى يصح القياس؟»[50].

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٣٤ (التشديد بالأسود منّي).

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٣٤.

(٥٠) أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ص ٤٧. ويضيف محقّق الكتاب هامشاً في أسفل الصفحة ذاتها، يوضح فيه مقصود الآمدي بهذا القول: «أورد الآمدي هذا الإلزام على أصحابه من الأشاعرة ليفسد عليهم استخدامهم طريقة قياس الغائب على الشاهد، موضحاً أنهم لا يطردون دلالتها في مذهبهم».

ثالثاً: الباقلاني: الفعل المطلق والفعل المخصوص

لقد كان موقف قدماء الأشاعرة من نظرية الأحوال موقفاً متطرفاً ورفضاً تاماً ومطلقاً. فأمام شمولية معنى الحال وأحادية معنى الوجود بين الشاهد والغائب، لم يجد الأشاعرة الأوائل من مخرج إلا النداء باختلاف معنى الصفة واختلاف معنى الوجود. فلم يحاولوا، مثلاً، اقتحام نظرية الأحوال. مثلما أنَّهُمْ لم يعملوا على إيجاد حل لتحطيمها من الداخل، بل اكتفوا بالردّ الخارجي غاضين الطرف عن مصاعبهم الفكرية التي عصفت بتماسك مذهبهم والتي لم يسكت عنها حتى شيوخهم. لقد حاول الأشاعرة الأوائل تحطيم شمولية معنى الحال، لكنهم رَمَوا بأنفسهم في هوة سحيقة جعلتهم في مأزق نظري لا مخرج منه. فحكموا على أنفسهم، كما يقول أتباعهم، بسقوط القياس، أي بارتفاع المعرفة والمنطق.

وهذه الصعوبات هي التي دفعت ببعض شيوخ الأشاعرة إلى التلويح بسلاح جديد ضد نظرية الأحوال، وبإمكانية كسر عنان هذه النظرية، من دون السقوط في عيوب موقف الرعيل الأول لفرقة الأشعرية. وبرز هذا الحلّ الجديد، وتبلور مع مرور الزمن، إلا أنه يمكن لمسه في المراحل الأولى من تاريخ المدرسة. وأبو بكر الباقلاني نفسه الذي تبنّى موقف الأشعري، كما رأينا، وتحمّل مشاق صعوباته، شقّ عصا الطاعة على شيوخه، وأحدث انكساراً إلى حدّ ما مع مواقف شيوخه المتطرفة. «ثم حصل ههنا بين الأشعري والقاضي ـ الباقلاني ـ اختلاف من وجه آخر»[٥١]. وهذا الاختلاف تمثل بكونه سعى إلى الاستعانة بنظرية الأحوال لتجاوز صعوبات شيوخه. وهذا هو المشروع الطموح المحفوف بالمخاطر الذي أعلنه الباقلاني.

إلا أن هذا الموقف الذي دشّنه الباقلاني، لم يكن بتاتاً معارضاً لمذهب الأشعري من حيث تصور الصفات. فالباقلاني «أثبت الصفات معاني قائمة به لا أحوالاً»[٥٢]. وعندما تبنى جزءاً من نظرية الأحوال، فقد كان ذلك، كما يُنَبِّهُنَا الشهرستاني «على قاعدة غير ما ذهب إليه [أبو هاشم]»[٥٣]. هكذا لم يخرج الباقلاني عن موقف أصحابه في أمهات المسائل، مثلما أنه لم يَتَبَنَّ الأحوال من حيث هي، بل قال بها على قاعدة جديدة. لكن ما المقصود بهذه «القاعدة الجديدة» التي يشير إليها الشهرستاني؟

---

(٥١) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ٩ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، ج ٩، ص ١٠.

(٥٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٥.

(٥٣) الشهرستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٣١، س ٦.

يبدو لنا أن القاضي أبو بكر قد بلور عمليتين أساسيتين لمواجهة نظرية الأحوال: تكمن العملية الأولى في استخراج جانب من هذه النظرية من أجل استثماره لإعادة بناء موقف الأشاعرة بخصوص مسألة الفعل الإنساني؛ وتكمن العملية الثانية في إعادة تحديد الأحوال ذاتها من أجل إعطائها بعداً لا يتنافى مع التصور الأشعري للصفات.

وقد حاول الباقلاني تطبيق الأحوال، وهي التي جاءت من أجل ضبط مشكل الصفات، في مشكل أخلاقي، وهو مُشكل الفعل الإنساني. لكن قبل الخوض في «حل الباقلاني، لنر بتلخيص موقف مؤسس المدرسة، أبي الحسن الأشعري، بصدد هذا الإشكال.

دعا الأشعري من أجل مواجهة القدرية والجبرية إلى حلّ وسط اعتقد أنه يقيه «تطرف» الموقفين. واعتبر الأشعري أن هذا الحلّ الوسط سيتحقق بفضل مفهوم الكسب. فإذا كان الإنسان خالقاً لأفعاله، كما يقول المعتزلة، فسيؤدي ذلك إلى الشرك بالله، ما دام لا خالق، كما يقول أهل السنّة والجماعة، إلا الله. ومن جهة أخرى، إذا كان الإنسان مجبراً، كما تقول الجبرية، فسيتنفي الحساب والعقاب وتنتفي الأخلاق جُملة. وللدفاع عن موقف يضمن في الوقت ذاته مبدأ الخلق الإلهي ومبدأ الثواب والعقاب، سعى الأشعري إلى بناء حل وسط بين الموقفين، فالخلق للقدرة الإلهية والكسب[٥٤] للإنسان. يقول الشهرستاني في بسط موقف شيخه الأشعري:

«إن الله أجرى سنّته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرَّد له. ويسمَّى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله تعالى، إبداعاً، وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته»[٥٥].

هكذا اعتقد الأشعري الجمع بين القدرة الإلهية المطلقة ومبدأ الحساب والعقاب. فالإنسان، الذي لا يخلق الفعل، يعاقب على كسبه لهذا الفعل نفسه.

---

(٥٤) يبدو أن لفظة «الكسب» التي وظّفها الأشعري هنا قد كانت حاضرة عند أحد المتكلمين، وهو أبو الحسين بن محمد النجار (توفي حوالى ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م). يقول البغدادي في ذكر مقالات فرق النجارية: «هؤلاء أتباع الحسين بن محمد النجار، وقد وافقوا أصحابنا في أصول ووافقوا القدرية في أصول وانفردوا بأصول لهم. فالذي وافقوا فيه أصحابنا قولهم معنا بأن الله تعالى خالق أكساب العباد، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأنه لا يحدث في العالم إلا ما يريده الله تعالى». انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٥. إلا أن الصحيح هو أن الأشعرية هي التي وافقت النجارية في موقفها من لفظ «الكسب»، وليس العكس.

(٥٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٧.

إلا أن هذا الحلّ يظلّ مبهماً وغامضاً، لأن الفعل إما يكون مخلوقاً من قبل الله، وعندئذ لا دخل للإنسان فيه، ولا مسؤولية تلقى عليه، وإما أنه يقع من قبل الإنسان حقيقة، وعندئذ فهو المسؤول عليه، ولا دخل لله فيه. وهكذا لا سبيل إلى تصور واسطة بين الطرفين. وإذا كان الفعل مخلوقاً من قِبَل الإنسان، فيجب إقصاء الكسب وإقصاء الجبر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إذا كان مبدأ الأشعري يقول، كما رأينا، إن كل ذات كيفما كانت إنما هي عبارة عن وحدة متراصّة لا تمايز ولا اختلاف فيها، أي أنها وحدة وجودية، فكيف يمكن للفعل الواحد أن يتلقى تأثيرين مختلفين، بل متقابلين، وهما تأثير القدرة القديمة وتأثير القدرة المحدثة؟ كيف يمكن لتأثيرين أن يحصلا في الفعل الواحد، وهو ذات واحدة لا اختلاف فيها؟

وهذا اللبس الحاصل في مفهوم «الكسب» لم يغب عن شيوخ المعتزلة، ولم يتردّدوا في النيل من خصمهم، أبي الحسن الأشعري. فها هو أبو هاشم الجبائي يقول، كما ينقل ذلك أحد أبرز أتباعه:

«إن ذلك يكشف من حال منْ أبدع هذه اللفظة [الكسب]، أنه ما أراد الله بإطلاقها، وإنما لبَّس على قوم من العامة فأوهمهم أنه مخالف لجهم [جهم بن صفوان الذي يقول بالجبر المطلق]، وإنما اجترأ بهذه اللفظة فقط وإلا ففي التحقيق يعود المذهبان إلى شيء واحد، لأنهم وافقوا جهماً في أن التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه، بل ربما زادوا على ما نذكره من بعد»[٥٦].

هكذا نرى أن لفظة «الكسب» تعود في نهاية المطاف إلى نظرية الجبر.

ينتهي الأشعري، بحسب أبي هاشم، إلى فشل في الظفر بحل أصيل لهذا المأزق. وربما أن هذا الفشل هو الذي دفع بالباقلاني إلى معالجة المشكل من جديد مُعَوِّلاً في ذلك على نظرية الأحوال. ويبدو أن حل الباقلاني يتبلور على الشكل التالي: يجب التميز، بحسب هذا المتكلم، بين جانبين داخل الفعل من حيث هو فعل. فهناك من جهة كون الفعل موجوداً؛ وهناك، من جهة ثانية، الفعل من حيث كونه قتلاً أو صدقة، قياماً أو قعوداً. فهذا الجانبان، بحسب الباقلاني، لا يختلطان. وليست جهة الوجود هي جهة التخصص، إذ إنهما يختلفان. كيف ذلك؟

رأينا أن الفعل من حيث هو كسب يكون مخلوقاً من قبل الله مكتسباً من طرف العبد. لكن الفعل هنا وحدة متكاملة، فكيف يمكنه أن يكون من جهة مخلوقاً، ومن

---

(٥٦) ابن متويه، المجموع في المحيط بالتكليف، ص ٤٠٩، س ١١ ـ ١٥.

جهة مكتسباً. كيف يمكنه أن يكون قابلاً لحكمين وهو وحدة لا تنقسم، إذ هو فعل فقط؟ سيفارق الباقلاني هذا الموقف، ولن يعبأ، بخصوص هذا الإشكال، بموقف شيخه الأشعري. فإذا كان الأشعري يعتبر أن الفعل، شأنه شأن كل ذات، عبارة عن وحدة وجودية لا تمييز فيها، فإن الباقلاني سيعتبر أن الفعل ليس وحدة مطلقة، بل هناك جوانب متعددة داخل الفعل الواحد، أو على الأقل هناك جانبان متضمنان داخل الفعل الواحد. ولكن كيف أمكن للباقلاني أن يقول بتعدد وجوه الشيء الواحد والأشعرية تدافع عن وحدة الشيء وحدة ميتافيزيقية لا تنخرم؟ هنا احتاج الباقلاني إلى نظرية الأحوال، إذ هي التي قالت، كما رأينا، بالتمييز داخل الوحدة، فأصبح للشيء وجوه وجوانب من دون تقسيم أو تجزئة أو تبعيض للشيء. فهناك داخل الفعل الواحد، يقول القاضي أبو بكر:

«وجوه أخر، هن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيزاً، قابلاً للعرض. ومن كون العرض عرضاً، ولوناً، وسواداً، وغير ذلك. وهذه أحوال عند مثبتي الأحوال. قال [القاضي]: فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة، ويسمى ذلك كسباً، وذلك هو أثر القدرة الحادثة»[٥٧].

هكذا يصبح الفعل مثله مثل أي شيء آخر متضمناً لجوانب ولوجوه. وهذا الحل، أي التمييز داخل الوحدة، قد أخذه الباقلاني من نظرية الأحوال.

«وإذا جاز على أصل المعتزلة، يقول الباقلاني، أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود، أو في وجه من وجوه الفعل، فلِمَ لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال: هو صفة للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل؛ وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة؟»[٥٨].

يتابع الباقلاني خطوات أبي هاشم، ولكن في مجال آخر. يستقي منه فكرة التمييز داخل الوحدة من أجل حلّ صعوبات الأشاعرة المتعلقة بالفعل الإنساني.

علينا، إذن، التمييز داخل الفعل الواحد بين وجوه متعدّدة. فهذه الوجوه لا يمكن، بحسب الباقلاني، اختزال بعضها في البعض الآخر، لأنها تظلّ ثابتة ومتميزة. وما دامت كذلك، صحّ اعتبار الوجه الأول معلولاً من طرف، والوجه الآخر معلولاً من طرف مغاير. «وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً، ومن العرض

---

(٥٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٧ (التشديد بالأسود منّي).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

مطلقاً، غير المفهوم من القيام والقعود، وهما حالتان متمايزتان. فإن كل قيام حركة، وليس كل حركة قياماً»[59]. فمطلق الفعل هو الذي لا يختزل في خاصية الفعل أو في تخصصه. «ومن المعلوم أن الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلى، وصام، وقعد، وقام. وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى»[60]. فالجهة المضافة إلى القدرة الإلهية هو وجود مطلق الفعل. أما الإنسان فأثره يكمن في تخصيص مطلق الفعل، أي في جعله قياماً أو قعوداً أو حركة أو سكوناً. وهكذا، يقول الشهرستاني:

«أثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها: هي الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل. وتلك الجهة هي المتعيّنة، لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب. فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصاً على أصل المعتزلة، فإن جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء. والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود»[61].

هكذا ساهمت نظرية الأحوال التي تبنّاها الباقلاني في إعطائه حلّاً للأشكال الصعب الذي لم يجد مؤسسو مدرسة الأشاعرة حلاً له ومخرجاً منه. لن ندخل هنا في تقويم هذا الحلّ، ولن نتساءل عن الصعوبات التي قد يواجهها ويصطدم معها، فذلك شأن آخر، بل لنسجل فقط أن الباقلاني لم يستطع بلورة حلّ وإيجاد مخرج لشيوخه أمام انتقادات خصومهم إلا بمساعدة نظرية الأحوال. فنحن قد رأينا أن الباقلاني لا يرفض الأحوال، كما فعل ذلك شيوخه. ولنسجل كذلك أن الباقلاني لا يقبل الأحوال جملة، كما وردت عند مُحدِثها، بل ينتقي منها بعداً واحداً هو التمييز داخل الوحدة من دون الدخول في تحمل عناء البحث عن الجانب الميتافيزيقي المترتب عليها. ولنسجل أخيراً أن الباقلاني هنا لا يستعمل الأحوال في مسألة الصفات. فهو يحول اتجاهها نحو مشكل أخلاقي، أي الفعل الإنساني. وعندما واجه الباقلاني مشكل الصفات، فإنه قد بلور حلاً آخر وتعاملاً جديداً مع نظرية الأحوال.

لم يعمد الباقلاني عندما واجه مشكل الصفات إلى نظرية الأحوال، فلم يتعامل معها لا بالرفض، كما فعل شيوخه، ولا بالانتقاء، كما فعل هو نفسه عند تناوله للمشكل

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

الأخلاقي، بل عمل هذه المرة على اقتحام نظرية الأحوال ذاتها، وقلّب يَدَيْهِ فيها ليُحَوّل معناها ومغزاها. كيف ذلك؟

لنرجع إلى موقف أبي هاشم الجبائي. لعل النصوص التي وصلتنا عن الأحوال، وبالخصوص نصوص الشهرستاني في كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، تصف لنا الأحوال على أنها غير موجودة وغير معدومة، غير محدثة وغير قديمة، غير ممكنة وغير واجبة. يعني ذلك أن الحال من حيث هو حال ليس بقديم ولا بمحدث. ويقول البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق: «ثم إنه [أي أبو هاشم] لا يقول في الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة، ولا إنها قديمة ولا محدثة ولا معلومة، ولا مجهولة»(٦٢). يعني ذلك أن الحال قد يصبح محدثاً عندما يتعلق بالمحدث، وقد يصبح قديماً عندما يتعلق بالقديم. وقد مكّن هذا البعد الوجودي للأحوال أبا هاشم من إقامة مساواة بين الشاهد والغائب.

وقام القاضي أبو بكر الباقلاني بتغيير هذا البعد الوجودي للأحوال، فلم تعد الأحوال غير موجودة وغير معدومة، كما هو الأمر عند أبي هاشم، بل أصبحت محصورة بين الوجود والعدم. يقول الباقلاني:

«وإن كانت هذه الحال معلومة، وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة، فإن كانت معدومة استحال أن توجب حُكْماً، وأن تتعلق بزيد دون عمرو، وبالقديم دون المحدث، وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئاً وصِفَةً مُتَعَلِّقة بالعالِم»(٦٣).

كذا أخرج القاضي مفهوم الحال من المجال الذي نشأ فيه، أي من المنطق الجديد الذي يرفض الازدواجية، ليخضعه للمنطق الثنائي، فيصبح إما موجوداً، وإما معدوماً. وبعدما استحال، بحسب القاضي، القول إنها معدومة، اعتقد أنه لا بد لها من أن تكون موجودة، إذ لا واسطة، بحسب هذا المفكر الأشعري، بين الوجود والعدم. وعندما دفع بالحال إلى الإقرار بالوجود، أي إلى كونه موجوداً ضرورة، انتفى اختلافه عن الصفة بالمنظور الأشعري. ولذلك صرح الباقلاني بكل براءة:

«وهذا قولنا الذي نذهب إليه، وإنما يحصل الخلاف في العبارة وفي تسمية هذا الشيء علماً [أي معنى] أو حالاً. وليس هذا بخلاف في المعنى. فوجب صحة ما نذهب إليه في إثبات الصفات»(٦٤).

---

(٦٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٢، الفضيحة السادسة في ذكر البهشمية.
(٦٣) الباقلاني، التّمهيد، ص ٢٣١.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

قد يدفعنا تأويل الباقلاني هذا لنظرية الحال إلى الاعتقاد بأنه لا وجود لفرق بين نظرية الأحوال ونظرية الصفات التي دافع عنها الأشاعرة. وربما أن نصّ الباقلاني هذا هو الذي دفع بعض المحللين إلى اعتبار أن نظرية الأحوال جاءت لردم الهوة بين المعتزلة والأشاعرة، إلا أن الأمر على خلاف ما قد يبدو. فالباقلاني لا يستخلص هذه النتيجة إلا بعد تغيير البعد الوجودي للحال وحصره بين الوجود والعدم. أما إذا أخذنا هذه النظرية بمعزل عن هذا التأويل الذي يعطيه الباقلاني، فلن يكون هناك أي مجال للخلط بين الحال والصفة، أي بين الحال كما أحدثه أبو هاشم، والصفة كما قال بها شيوخ الأشعرية.

هكذا نخلص إلى النتيجة التالية، وهي أن الباقلاني لا يتبنّى نظرية الأحوال. إنه يحاول بالأحرى تحويل وتغيير تحديدها كي تصبح ملائمة للمنطق الأشعري. لذلك قال الشهرستاني مؤرخ الفرق الحاذق:

«على أن القاضي الباقلاني من أصحاب الأشعري قد ردّد قوله في إثبات الحال ونفيها، وتقرر رأيه على الإثبات، ومع ذلك أثبت الصفات معاني قائمة فيه لا أحوالاً. وقال: الحال الذي أثبته أبو هاشم هو الذي نسمّيه صفة، خصوصاً إذا أثبت حاله، أوجبت تلك الصفات»(٦٥).

هكذا يثبت الباقلاني متابعاً في ذلك الأشعري وجودية الصفات. يعني ذلك أنها إذا كانت موجودة، فهي إذن إما قديمة، وإما محدثة. والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن الله، ما دام قديماً، فإن الصفات اللازمة له ستكون قديمة، والمحدث، ما دام محدثاً، فإن كل الصفات اللازمة له ستكون محدثة. وبما أن كل صفات الله قديمة، فذلك يعني أن كل الصفات تخصّ الله. وإذا كانت تخصّه، فلا يمكنها أن تحمل على المحدث، أو بالأحرى يمكنها أن تحمل على المحدث بمعنى آخر. فصفات المحدث لازمة للمحدث، وصفات القديم لازمة للقديم. أما الاشتراك بينهما فإنه يعود بحسب القاضي أبي بكر إلى اللغة والإطلاقات.

«لأن الأسماء هي الذوات أو المعاني المتعلقة بها. والذوات لا يجوز أن تكون

---

(٦٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٥. انظر كذلك ما يقوله الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٦٢٩: «وردد القاضي [الباقلاني] جوابه في نفي الحال وإثباتها، ولم أرَ له في ما عثرت عليه من مصنفاته قطعاً بأحد المذهبين، ولكنه سلك الطريقين فينفي الحال مرة ويثبتها أخرى، ويُجري قواعد الأصول على الطريقين، ليستبين للناظر استمرار الأصول على المذهبين».

عامة ولا خاصة، وكذلك المعنى القائم بها. وإنما العام في الحقيقة هو القول والتسمية التي تعمّ أشياء كثيرة تجري عليه على سبيل واحد»[٦٦].

أعاد الباقلاني، إذن، إنتاج موقف شيوخه. لكنه اصطدم بالصعوبات ذاتها التي كان شيوخه قد احتاروا في حلّها وعجزوا عن فكّها. لقد حفر قدماء الأشاعرة من الأشعري إلى الباقلاني هوّة سحيقة بين الشاهد والغائب، وألقوا فوق هذه الهوّة بخيط اسْمِيٍّ رهيف. واعتقدوا أن هذا الخيط اللغوي الرهيف هو الجامع بين الطرفين. أما تحت هذا الخيط الاسمي، فهناك هوّة لا تردم ولا تختزل، هوّة ستُعطل المعرفة والفهم والمنطق والإدراك، كما سيتنبّه إلى ذلك أبو المعالي الجويني، وهو أحد أبرز شيوخ الأشاعرة وأبعدهم عمقاً وجرأة.

رابعاً: الجويني والتناسب

واجه الجويني هذه الهوّة بشجاعة بعدما فشل الباقلاني في ردمها أو تقليصها. وقد اضطر الجويني إلى مخالفة مجمل شيوخه، من أجل وضع تنظيم جديد ومنطق متناسق في نظريتهم التي هي في أشد الحاجة إلى سند قوي ودم جديد. وقد دفع به طموحه وشجاعته الفكرية إلى مطالعة كتب أبي هاشم والاستئناس بها[٦٧]. ثم انتهى به ذلك إلى تبنّي نظرية الأحوال على الرغم من وعيه بأن هذه النظرية «يعظم خطرها من حيث تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب»[٦٨]. إلا أن هذا التبنّي لم يكن أبداً اقتراباً من مذهب أبي هاشم، ولا حلاً وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة. إنها محاولة لإنقاذ مذهب الأشاعرة ووضعه على أسس جديدة. وقد دفع ذلك بالجويني إلى القيام بنقد حادّ مرير لمواقف شيوخه، نقد زاد من أزمة المدرسة وشهَّرَ بتردّد أقوالها. وقد عَبّر مَوقف الجويني عن أزمة المدرسة التي أصبحت بعد ذلك تتلقى انتقادات من الداخل، من طرف أئمتها. وكان كتاب الشامل موضوع هذا الجدل مع مدرسة الأشاعرة.

يَجِبُ علينا من أجل توضيح موقف الجويني وحجّته أمام شيوخه، استحضار مواقف الأشاعرة، أو بالأحرى مواقفهم كما يقدمها الجويني ذاته. لقد اعتبر شيوخ الأشاعرة أن الصفة تكون قائمة بالذات. ويفضل القيام توجب هذه الصفة حكماً

---

(٦٦) الباقلاني، المصدر نفسه، ص ٢٦٥ (التشديد بالأسود منّي).

(٦٧) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ٣٠ ج (الرباط: [د. ت.])، ج ٦، ص ٥٢.

(٦٨) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٦٣١.

بفضله تُصبح الذات موصوفة بتلك الصفة ذاتها. فالعلم يوجب للذات حكماً تكون بفضله عالمة. وهذا الحكم، الإيجاب، عملية عامة ومطلقة وشاملة. فكل ذات تحمل صفة فإنها تصبح موصوفة بفضل الصفة القائمة فيها. ولذلك قال شيوخ الأشاعرة: «إن إثبات الصفات بطريق العلل»[69]، أي أن انتفاء العلة ينفي الصفة جملة. لأن الصفة إن لم توجب وتعلل حكماً للذات القائمة فيها، فلن تكون صفة لتلك الذات. ودليل قدماء شيوخ مدرسة الأشعرية كما يقدمه الجويني هو التالي: إن «سبيل إثباتها [أي إثبات الصفات] الحقائق، فإن الحقيقة تطرد شاهداً وغائباً، كما أن العلة عند مُثبتيها يجب اطرادها، ثم قالوا: حقيقة العلم شاهداً من قام به العلم، فيجب طرد ذلك غائباً»[70]. هكذا تصبح حقيقة الصفة عند الأشاعرة مُختزلة في لزومها للذات.

ومن جهة أخرى أثبت الأشاعرة، بحسب تقديم الجويني، الصفات الإلهية على خلاف صفات الشاهد. وقد رأينا كيف تَوَصَّلَ الأشاعرة إلى هذا الإثبات. لا ينتقد الجويني هذه المسلمة الراكنة في فكر شيوخه، ولا يؤاخذ شيوخه على تبنّيها من دون رَوِيَّة، وإنما يحمل عليهم من جهة كونهم لم يؤسسوا الوسيلة المنطقية المتماسكة التي ستقودهم إلى هذه المسلّمة. والوَاقِعُ أَنَّ هناك مبدأين أساسيين في نظرية الصفات الأشعرية. هناك، أولاً، الصفة من حيث هي طبيعة مشتركة اسماً، أي مختلفة معنى. وهناك، ثانياً، الطريقة التي تكون بها هذه الصفة لازمة للذات، أو بالأحرى قائمة فيها. فما يكون مشتركاً وشاملاً بين ذاتين هو القيام. كل صفة إلا وهي صفة قائمة حتماً في الذات. والصفة القائمة في هذه الذات تختلف عن الصفة القائمة في ذات أخرى. وتنتهي طريقة الأشاعرة، بحسب الجويني، إلى الخلاصة التالية: إذا كانت صفة العلم قائمة في ذات موجودة في الشاهد، فيجب على صفة العلم في الغائب أن تكون كذلك قائمة في الذات الغائبة. لكن الأشاعرة تضيف في الآن الواحد أن الصفة في الغائب مختلفة عن الصفة في الشاهد. «ويؤول محصول الكلام، بحسب الجويني، إلى أنه إذا قام بنا علم، وجب أن يقوم بالرب تعالى خلافه»[71]. لكن هذا «سيفتح على قائله، يقول الجويني دائماً، أبواباً من الجهل لا تحصَى»[72].

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٣١.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.

هكذا يؤول مذهب الأشاعرة، بحسب الجويني، إلى فتح أبواب الجهل والانفصال عن المنطق والمعرفة. وهكذا تصبح الصفات الإلهية متعالية، ما دامت مخالفة، ومن طبيعة مجهولة بلا كيف. إلا أن الصعوبة الحقيقية التي لا يستسيغها الجويني تكمن أساساً في منهج شيوخه وطريقة اشتغالهم. كيف ذلك؟

من الثابت، كما رأينا، أن نفاة الأحوال من الأشاعرة قد رفضوا كون الشيء الواحد متضمّناً لوجوه ولجوانب يكون بعضها عاماً وبعضها خاصّاً. فكل ذات هي بمثابة هوية مخصوصة، وصفاتها تلزمها ولا تحمل على غيرها. فالعالَمُ بحسب هؤلاء مليء بـ«الهويات» المتخالفة، ولا شيء يجمع هاته الهويات أو يُوَحّدها، ما دامت كل واحدة تُكون وحدة ميتافيزيقية من دون تمييز أو افتراق. فالألوان، مثلاً، في اختلاف. ولا وجود لشيء عام أو شامل يجعلني، مثلاً، انتقل من اللون الأبيض إلى اللون الأسود، بل العلم الذي يجعلني أتعرّف إلى اللون الأبيض مخالف للعلم الذي يجعلني أتعرّف إلى اللون الأسود. فأنا أحتاج إلى علم جديد في كل حالة، إذ لا وجود للونية شاملة لهما، بل كل لون هو وحدة وهوية مستقلة. وإذا كان هذا هكذا، فيجب استخلاص النتيجة الحتمية، فـ «كذلك لا يتحقق اجتماع العلمين في حقيقة واحدة، فكيف يتحقق اجتماع العلم الحادث والعلم القديم في حقيقة واحدة، وليس لواحد من العلمين صفة زائدة على ذاته، والذاتان مختلفتان لأنفسهما؟»[٧٣]. فما دام شيوخ الأشاعرة يعتبرون أن الذاتين مختلفتان لأنفسهما، فكيف يمكن للعلم الحادث أن يجتمع مع العلم القديم، وهما في اختلاف مطلق. فلو كان هناك جانب أو وجه وراء كون العلم مختلفاً، فقد يكون من الممكن إثبات اختلاف من جهة واجتماع من جهة ثانية. أما وأن العلم وحدة تختلف لنفسها وبنفسها، فكيف يتأتى الادعاء باجتماع العلمين في حقيقة واحدة، فـ «مخالفة العلم الحادث العلم القديم كمخالفة العلم السواد»[٧٤].

والسبب في وقوع الأشاعرة في هذا المأزق الذي يقودهم، بحسب الجويني، إلى الجهل، هو نفيهم للحال: «فأما من نفى الحال، فلا يستقيم على أصله اجتماع مختلفات في حقيقة، فقد أدى نفي الحال إلى إبطال العلل العقلية والحقائق جميعاً»[٧٥]. وعندما خلص الجويني إلى هذه النتيجة، وهي من الإلزامات المفحمة لشيوخه من الأشاعرة

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.

الذين اجتمعوا على نفي نظرية الأحوال، أصبح مُهيأً للدخول في علاقة جديدة مع هاته النظرية:

«ومن قال بالحال استتبّ له التمسّك بطريق الحقائق، فإن العلمين وإن اختلفا، فقد اشتركا في العلمية. وهي صفة زائدة على ذاتيهما، فيتحقق اجتماع العلمين فيها، فوضح بذلك وجوب طرد الحقائق»[٧٦].

وهكذا يبدأ كتاب العلل في كتاب الشامل بفصل عن الأحوال: «اعلموا أن أحكام العلل تترتب على ثبوت الأحوال»[٧٧].

هل هذا الموقف دلالة على أن الأحوال أقرب إلى الأشاعرة منه إلى المعتزلة؟ أليست في نهاية المطاف حلاً وسطاً بين الموقفين وحَدّاً للخلاف الذي مزّق المدرستين كما اعتقد الباقلاني؟ لا شيء من كل ذلك. فلم يرفض الجويني أبداً مبادئ شيوخه، مثلما أنه لم يَرَ في نظرية الأحوال أي خلاص لصعوبات الأشاعرة، فما أثار اهتمامه هو الجانب التفريقي والتمييزي للأحوال. ونقصد بذلك كون الشيء الواحد متضمّناً لجوانب عدة ولوجوه مختلفة.

وقد رأينا أن الباقلاني قد سبق أن بادر إلى تبنّي هذا الموقف، لكنه استعمله فقط في إشكال الفعل الإنساني. أما هنا، فإن الجويني يستعمل هذا الجانب التمييزي لنظرية الأحوال في مجموع الصفات الإلهية. وهكذا يميّز داخل الصفة الواحدة، العلم مثلاً، كونها حقيقة متميّزة وقائمة بذات معينة، ثم يميّز كون هذه الصفة توجب حكماً للذات القائمة فيها. فهذان الجانبان، بحسب الجويني، لا يختزلان، ولا يجب ردّ أحدهمَا إلى الآخر. هكذا يرى الجويني ضرورة التفرقة بين جوانب أو وجوه داخل الصفة ذاتها.

حقيقة، إن الجويني ما زال أشعرياً، لأنه ما زال يعتقد في تعالي الصفات الإلهية، إلا أنه قد انفصل عن شيوخه عندما ميّز جانباً لا يكون مختلفاً بين العلم القديم والعلم المحدث، مثلاً، وإنما يكون عاماً وشاملاً، وهو إيجاب الصفة الحكم للذات. وهو الذي سمّاه الجويني «حقيقة العلمية الجامعة»[٧٨]. فكل صفة تعلل حكماً للذات التي تكون لازمة لها. فالعلة، أي عملية إيجاب الحكم، هي الشاملة للذات القديمة والمحدثة. لكن

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٢٩.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٦٨٤.

بمعزل عن هذه الحركة العلية، فالعلم القديم يختلف عن العلم المحدث، لأن «العلم الحادث إنما خالف العلم[٧٩] القديم من حيث كان عرضاً حادثاً جائز الوجود، مستحيل البقاء، والعلم القديم يتنزّه عن ذلك»[٨٠].

هكذا نلاحظ أن الجويني يحاول الجمع بين الاشتراك الاسمي، أي اختلاف حكم الصفة، واتحاد حكمها. إنه يحاول أن يجد حلاً يتعايش فيه الاشتراك الاسمي الذي تبنّاه قدماء شيوخه، والاشتراك المعنوي، الذي قال به أبو هاشم ومن سار على خطاه من المعتزلة: «فان العلم لم يوجب ذلك للمحل بحدثه، ولا لجواز وجوده، ولا لكونه عرضاً، وإنما أوجب للمحل الحكم لكونه عالماً. وهذه الصفة ثابتة للعلم القديم ثبوتها للعلم الحادث، وإنما الاختلاف وراءها»[٨١].

إن الشمول يتعلق بالعلية، أي كون الصفة تعلل للذات اللازمة لها حكماً، والاختلاف يتحقق في حقيقة الصفة:

«فالذي وقع الجمع فيه بين الشاهد والغائب لا اختلاف فيه. والوجوه التي يتحقق الاختلاف فيها غير مقصودة بالجمع، ولا مؤثرة في الحكم. ولو ذهل عنها الجامع، أو ذهلها، لم يقدح ذلك في جمعه (...)، فالذي هو مقصود بالجمع لا اختلاف فيه، والذي فيه الاختلاف غير مقصود بالجمع»[٨٢].

تتضمّن كل صفة، إذن، بعدين أساسيين: فهي من جهة حقيقة معينة ومخصوصة، وهي من جهة أخرى موجبة لحكم للذات القائمة فيها. هكذا سنملك زوجين من المفاهيم: هناك، أولاً، العلم القديم والذات القديمة؛ ثم هناك، ثانياً، العلم المحدث والذات المحدثة. فعلاقة العلم المحدث بالعلم القديم هي علاقة اختلاف، كما أقرّ بذلك قدماء الأشاعرة. لكن علاقة كل عِلم بالذات التي يكون قائماً فيها هي التي تكون، بحسب الجويني، مقصودة بالجمع. فالشمولية هنا ليست في العالمية كما هو الأمر عند أبي هاشم، أي ليست في حقيقة الصفة، وإنما في علاقة كل صفة بالذات اللازمة لها. وهكذا سنقول إن نسبة العلم القديم بالذات القديمة كنسبة العلم المحدث بالذات المحدثة. فالتشابه والاشتراك هو في النسبة، أي في علاقة كل صفة بالذات القائمة فيها. والواقع أن هذه العلاقة التي يقيمها الجويني هنا تذكّرنا بما يعرف بالعلاقة التناسبية التي

(٧٩) وَرَدَت في الأصل لفظة «الجمع»، إلا أن الصحيح، بحسب السياق، هو العلم.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٨٣.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٨٣.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٨٣.

نجدها في الفلسفة الإغريقية وعلومها الرياضية والهندسية[٨٣]، وتذكّرنا أيضاً بالبلاغة العربية التي تتحدث عن التشبيه العقلي، أو ما يعرف بالتمثيل[٨٤].

---

(٨٣) هذه العلاقة التي يقيمها الجويني بين العلم القديم والعلم المحدث والقائمة على التناسب العلي، أي كون كل علم يوجب للذات القائم فيها حكمًا، تجعلنا لا نتردّد في البحث عن أصولها الفلسفية، وخصوصاً أن الجويني، كما قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل، ص ٩٩، سبق أن استعان بموقف الحكماء الإلهيين بخصوص مسألة الفعل الإنساني. ونحن لو رجعنا إلى الفلسفة اليونانية، لوجدنا هذه العلاقة التناسبية حاضرة بقوة. إننا نجدها لدى فيثاغورس، حيث إنه يعتبر أن حدوداً تكون في علاقة تناسب عندما تكون مثلاً علاقة أ/ب تكافئ علاقة ج/د. مثلما أننا نجد أفلاطون قد تحدّث هو أيضاً عن التناسب في: *La République*, VI, 508b-509a. حيث يقيم تناسباً بين الخير وعلاقته بالعقل والشمس وعلاقتها بالأشياء المرئية. انظر كذلك ما يقوله أرسطو في: *Éthique à Nicomaque*, 1131b1-15، حيث يتحدث عن العدالة التوزيعية. فهناك علاقة تناسبية بين أ ب ج د عندما تكون علاقة أ/ب مثل علاقة ج/د.

(٨٤) ربما أن مصدر هذا الموقف الذي يدافع عنه الجويني هو مصدر محلّي يتمثل بالبلاغة العربية، وخصوصاً أننا نعرف أن الجويني كان حريصاً على تكوينه اللغوي والبلاغي (يحكي ابن عساكر أن الجويني عندما جاوز الخمسين «قدم إلى نيسابور الشيخ أبو الحسن علي بن فضّال بن علي المجاشعي النحوي، فقابله إمام الحرمين بالإكرام، وأخذ في قراءة النحو عليه، وكان يحمله كل يوم إلى داره، ويقرأ عليه كتاب إكسير الذهب في صناعة الأدب». انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره القدسي (دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـ/[١٩٢٨م])، ج ٢، ورقة ٧٩، نصّ ورد في: عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين: خصائصه وأثره ومنزلته (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

ولعل هذا الذي يذكره الجويني هنا بصدد العلم الإلهي والعلم الإنساني يذكّرنا بما يسمّى في البلاغة العربية بالتمثيل أو التشبيه العقلي. يقول عبد القاهر الجرجاني (توفي حوالى ٤٧١هـ/١٠٧٨م): «وممّا لا يكون الشبه فيه إلّا عقلياً، قولنا في أصحاب رسول الله (ﷺ) «ملحُ الأنام» وهو مأخوذ من قوله (ﷺ): «مَثَلُ أصحابي كمثل الملح في الطعام، لا يصلح الطعام إلا بالملح» (...). وعلى هذه الطريقة جرى تمثيل النحو في قولهم: «النحو في الكلام، كالملح في الطعام»». انظر: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق أبو فهر ومحمود محمد شاكر (جدّة: [د. ن.]، ١٩٩١)، ص ٧٠ ـ ٧١.

والواقع أنه ينبغي التمييز بين نوعين من الاشتراك: الأول هو الاشتراك الذي يقوم على التطابق الحسّي والمادي. فالاشتراك في الصفة «يقع مرّة في نفسها وحقيقة جنسها... فالخدّ يشارك الورد في الحمرة نفسها وتجدها في الموضعين بحقيقتها». وهذا هو الذي دافع عنه أبو هاشم بخصوص الصفات الإلهية عندما اعتبرها أحوالاً لا يختلف معناها بين الشاهد والغائب. ثم الاشتراك قد يقع «مرة في حُكم لها [أي في حكم الصفة] ومقتضًى... واللفظ يشارك العسل في الحلاوة، لا من حيث جنسه، بل من جهة حكمٍ وأمر يقتضيه، وهو ما يجده الذّائق في نفسه من اللذة، والحالة التي تحصل في النفس إذا صادفت بحاسة الذّوقِ ما يميل إليه الطبع ويقع منه بالموافقة، ولما كان كذلك، احتيج لا محالة ـ إذا شبه اللفظ بالعسل في الحلاوة ـ أن يبيّن أن هذا التشبيه ليس من جهة الحلاوة نفسها وجنسها، ولكن من مقتضى لها، وصفة تتجدد في النفس بسببها، وأنّ القصد أن يُخبَر بأن السامع يجد عند وقوع هذا اللفظ في سمعه حالةً في نفسه، شبيهة بالحالة التي يجدها الذائق للحلاوة من العسل، حتى لو تمثّلت الحالتان للعيون، لكانتا تُريان على صورة واحدة، ولَوُجدتا من التناسب على حدّ الحمرة من الخدّ، والحمرة من الورد». ويشير الجرجاني، فوق ذلك، إلى محدودية هذا النوع من التمثيل، فما دام لا يعتمد على حقيقة الصفة، وإنما على التناسب، فهو «إنما يجيء على سبيل التقدير والتنزيل، فأما أن لا تجد فصلاً بين ما يقتضيه العسل في نفس الذائق، وما يحصل باللفظ المرضَى والكلام المقبول في نفس السامع، فما لا يمكن ادعاؤه إلا على نوع من المُقاربة أو المجازفة، فأما على التحقيق والقطع فلاّ». فالمشابهات المُتأوّلة التي ينتزعها العقل من الشيء للشيء، لا تكون في حدّ المشابهات الأصلية الظاهرة، بل الشبه العقلي كأن الشيء به يكون شبيهاً بالمشبه». انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٩٨ ـ ١٠٠.

هذه العلاقة التناسبية[٨٥] هي التي عَوَّلَ عليها الجويني لتخطى الاتجاه الاسمِي الأشعري. وهي التي حققت في نظره إمكانية تأسيس معرفته بالصفات القديمة من دون المجازفة في مغامرات أبي هاشم لا تُحمد عقباها. فلسنا إزاء تبنٍ شاملٍ للأحوال، ولا إزاء تبنٍ لمواقفها القائلة باشتراك معنى الأحوال بين الشاهد والغائب اشتراكاً حقيقياً، وإنما إزاء محاولة للاستعانة بأحد جوانبها لتخطّي صعوبات مدرسة الأشاعرة.

إلا أن الجويني قد انفصل عن هذا الحلّ: «وقد كان أمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر»[٨٦]، وربما أن هذا التراجع عن مشروع استدماج نظرية الأحوال، والذي تجلّى بشكل قوي في كتاب الشامل، قد سجل أزمة جديدة داخل الفكر الأشعري. وربما أن هذا التراجع الذي لم يحمل في نهاية المطاف إلا متاعب للجويني، إذ قد خاصم شيوخه واستجهلهم، هو الذي يفسر لنا المحاولة الجديدة التي يدشّنها هذه المرة شيخ الأشاعرة عبد الكريم الشهرستاني.

خامساً: الشهرستاني والمعقول الثاني

كانت محاولة كل من الباقلاني والجويني تتمثل بالعمل على تجاوز الصعوبات التي كانت تواجه شيوخ الأشاعرة، أي العمل على تجاوز الاتجاه الاسمي. لكن هاتين المحاولتين لم تنجحا في رأب صدع الموقف الأشعري، ولم تفلحا في تقديم حل متماسك للصعوبات التي واجهتها. فموقف الباقلاني، كما رأينا، ركن إلى موقف أساتذته بخصوص مسألة الصفات، من دون أن ينجح في الظفر بحلّ أصيل لهذا الإشكال. أما موقف الجويني، فإن التناسب الذي دافع عنه لا يردم الهوّة الهائلة التي تفصل الغائب عن الشاهد. فالتناسب لا يقيم علاقة حقيقية بين العالمين، وإنما علاقة وهمية تناسبية

(٨٥) هذه العلاقة التناسبية التي يدافع عنها الجويني هنا نجدها مرة أخرى عند سيف الدين الآمدي (توفي سنة ٦٣١هـ) حاضرة عند مناقشته لمسألة الصفات الإلهية. يقول في ذلك: «فصفة الإرادة لواجب الوجود، وإن لم تكن مجانسة لصفة الإرادة شاهداً، فلا محالة أن نسبتها إلى ذات واجب الوجود كنسبة الإرادة شاهداً إلى النفس الناطقة الإنسانية من التعلق والمتعلقات، وكل عاقل يقضي ببديهته أن الإرادة شاهداً ـ بالنسبة إلى محلها ـ كمال له، وأن عدمها نقصان، [و] يوجب أن ما كانت نسبته إلى واجب الوجود، كنسبة الإرادة إلى محلها شاهداً، أن يكون كمالاً لذات واجب الوجود. وأن عدمه يكون نقصاناً. فلو لم نقل بثبوت لذات واجب الوجود، لوجب أن يكون واجب الوجود ناقصاً في رتبته بالنسبة إلى رتبة المخلوق، من جهة أن كمال المخلوق حاصل له، وكما الخالق غير حاصل له». انظر: الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٥٦.

(٨٦) الشهرستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٣١، س ٨ ـ ٩.

تتلاشى من دون أن تستند إلى قاعدة مادية حقيقية. لذلك تظلّ الصعوبات التي واجهت الأشاعرة قائمة، والانتقادات التي وجهها الجويني ضد شيوخه ترتدّ على موقفه ذاته. ومن جهة أخرى، لم يعمل كل من الباقلاني والجويني إلا على الاستعانة بالخصم، أبي هاشم الجبائي، وبنظريته الشهيرة. إلا أن هذا الموقف، بحسب الشهرستاني، ليس كافياً، وهكذا سيعمل على بلورة تعامل جديد، تعامل يهدف إلى الهجوم مباشرة على نظرية الأحوال، وتذويب محاورها، جملة وتفصيلاً. لكن أحد أوجه أصالة موقف الشهرستاني كمن في كونه لم ينتقد فقط مواقف شيوخه، كما فعل الجويني، بل عمل على نقد، بل نقض، موقف أبي هاشم ذاته. وهكذا اتخذ مشروع الشهرستاني اتجاهين: **الأول**، خاض فيه صراعاً مريراً ضد شيوخه من الأشاعرة الذين عجزوا في الظفر بحّل أصيل؛ **والثاني**، أعلن فيه حرباً ضروساً على نظرية الأحوال.

يؤاخذ الشهرستاني شيوخه من نفاة الأحوال، من حيث كونهم ردّوا «العموم والخصوص إلى الألفاظ المجرّدة»[٨٧]. وهذا الاتجاه الاسمي الذي يُرجِع كل عموم إلى اللفظ موقف متهافت، بحسب الشهرستاني، «حتى البهايم التي لا نطق لها ولا عقل لم تعدم هذه الهداية، فإنها تعلم بالفطرة ما ينفعها من العشب، فتأكل، ثم إذا رأت عشباً آخر يماثل ذلك الأول ما اعتراها ريب في أنه مأكول كالأول، فلولا أنها تخيّلت من الثاني عين الحكم الأول، وهو كونه مأكولاً، وإلا لما أكلت وتعرف جنسها فتألف به، وتعرف ضدها فتهرب منه»[٨٨]. ولم يصل انتقاد الأشاعرة لمدرستهم ومواقف شيوخهم إلى هذا الحدّ، وكأن انتقادات الجويني الشجاعة ضد شيوخه فتحت الباب على مصراعيه لانتقادات أكثر مرارة وأكثر وقعاً على الرعيل الأول من شيوخ الأشاعرة. وكأنهم، بِتَبَنِّيهِمْ للاتجاه الاسمي، ولجُوا باب الجهل، بل إن البهايم أحسن حالاً منهم في إدراك المعنى العام، كالعُشْبِ العام، مثلاً. لذلك يستخلص الشهرستاني كون المثبت للحال أكثر صواباً: «ولقد صدق المثبتون عليكم أنكم حسمتم على أنفسكم باب الحدّ وشموله للمحدودات، وباب النظر وتضمنه للعلم»[٨٩]. وبعد أن أطلق الشهرستاني هذا النقد المرير ضد شيوخه، خطا خطوة أخرى أكثر مرارة ليتهمهم بالابتعاد عن المعرفة والفهم والإدراك: «وأنا أقول، بل حسمتهم على العقول باب الإدراك، وعلى الألسن باب الكلام»[٩٠].

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣، س ١٨ ـ ١٩.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٤٤، س ٤ ـ ٨.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٤٤، س ٨ ـ ١٠.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤، س ١١ ـ ١٢.

رأينا مع الجويني أن قدماء الأشاعرة قد انتهوا إلى موقف يقود إلى فتح باب الجهالات، وكأنَّ رفض الأحوال قد قادهم إلى نفي كل معرفة عقلية للغائب بصفاته وذاته ووجوده. كما أنهم بنفيهم للأحوال أبطلوا «العلل العقلية والحقائق جميعاً»[٩١]. وقد أعاد الشهرستاني تأكيد هذه الانتقادات، وعمد إلى تعميقها. إن شيوخ الأشاعرة، بنفيهم للأحوال، قد نفوا المعرفة، جملة وتفصيلاً، إذ حتى المعرفة الحسية انتفت نهائياً.

لكن الأمر الجديد في موقف الشهرستاني يكمن في كونه لم ينتقد شيوخه فحسب، ولم يسلّط جامَ غضبه على مواقفهم، بل عمل أيضاً على انتقاد موقف أبي هاشم ومُثبتي الأحوال. وهكذا نصّب نفسه قاضياً يحكم بين طرفين: الأشعري وأصحابه، وأبي هاشم وأتباعه. وبذلك شرع في توجيه سهام النقد إلى موقف أبي هاشم الجبائي.

١ ـ **النقد الأول**، أو ما يسمّيه الشهرستاني «وجه خطأ المثبتين للحال»، يكمن في كونهم أحدثوا تمييزاً داخل الشيء الواحد: «إنهم أثبتوا لموجود معيّن مشار إليه صفات مختصّة به، وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات»[٩٢]. يعني ذلك أن الوجود، مثلاً، إذا لزم العرضية، فإنه لا يتحد ولا يتطابق معها، بل يظلّ وجوداً متميّزاً منها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الجوهرية أو إلى أي شيء آخر. نتذكر أن هذا التمييز هو الذي أحدثته نظرية الأحوال، وهو الذي عوّل عليها أبو هاشم لتأسيس موقفه من إشكال الوجود والصفات. لذلك بدأ الشهرستاني نقده لأبي هاشم بنقض أساس نظريته، إذ إنه يعتبره «من أمحل المحال، فإن المختصّ بالشيء المعيّن، والذي يشاركه فيه غيره واحد بالنسبة إلى ذلك المعين»[٩٣].

يعني ذلك أن الأشياء تكون في وحدة وتطابق، وهذا يذكّرنا بموقف شيوخ الأشعرية الأوائل. لا وجود داخل الشيء الواحد لأي تمييز أو تفرقة، بل إنه وحدة وجودية صمَّاء: «فإن الوجود إذا تخصّص بالعرضية، يقول الشهرستاني، فهو بعينه عرض، والعرضية إذا تخصّصت باللونية، فهي بعينها لون، وكذلك اللونية بالسوادية، والسوادية بهذا السواد المشار إليه، فليس من المعقول أن توجد صفة لشيء واحد معيّن، وهي بعينها توجد لشيء آخر، فتكون صفة معينة في شيئين كسواد واحد في محلين وجوهر واحد في مكانين»[٩٤].

---

(٩١) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٦٣٣.
(٩٢) الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ١٤٦، س ٣ ـ ٤.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦، س ٥ ـ ٦.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦، س ٧ ـ ١٢.

٢ ـ النقد الثاني يتمثل بكون أبي هاشم وأصحابه أثبتوا حالاً «لا يوصف بالوجود، ولا بالعدم والوجود، عندهم حال، فكيف يصحّ أن يقال إن الوجود لا يوصف بالوجود، وهل هو إلا تناقض في اللفظ والمعنى؟»[٩٥]. وهذا يسقط موقف أبي هاشم، بحسب الشهرستاني، في تناقض منطقي.

٣ ـ أما النقد الثالث، أو «الخطأ الثالث»، فإنه يكمن في كون أبي هاشم أثبت، بحسب الشهرستاني، أن كلّ ما في الوجود «هو حال». أي أن كل ما هو موجود إنما هو حال:

«فأرونا، يقول الشهرستاني، مخاطباً أصحاب أبي هاشم، موجوداً في الشاهد والغائب هو ليس بحال لا يوصف بالوجود والعدم، فإن الوجود الذي هو الأعم الشامل للقديم والحادث عندكم حال، والجوهرية والتحيز وقبوله العرض كلها أحوال. فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الوجود هو ليس بحال، وإن أثبتم شيئاً، وقلتم هو ليس بحال، فذلك الشيء يشتمل على عموم وخصوص، والأخص والأعم عندكم حال. فإذن لا شيء إلا لا شيء، ولا وجود إلا لا وجود، وهذا من أمحل ما يتصور»[٩٦].

هكذا ينتهي موقف أصحاب الأحوال إلى التناقض وفتح باب المحال، ولن نتوقف عند هذا النقد لمعرفة مدى مطابقته لموقف أبي هاشم وأصحابه. ما يهمنا هو الموقف الجديد الذي يتخذه هذا المتكلم الأشعري من نظرية الأحوال، فهو لم يعمل كما عمل كل من الباقلاني والجويني على استمالتها وتليين عودها وتطويع عنفوانها، وإنما عمد إلى الحمل عليها وإبراز تناقضها واستحالتها.

لكن إذا كان موقف نفاة الأحوال من أصحابه باطلاً، وإذا كان موقف دعاة الأحوال باطلاً أيضاً، فما موقف الشهرستاني من الإشكالات التي واجهتها هذه المواقف كأشكال الصفات والوجود؟ ما الحلّ الذي يقدمه «الحاكم المشرف على نهاية أقدام الفريقين»[٩٧]؟

عمد الشهرستاني لتجاوز الموقفين المتعارضين إلى استجلاب مفهوم فلسفي، وهو الوجود الذهني. يقول بصدد ذلك:

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٤٦، س ١٦ ـ ١٨.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧، س ٧ ـ ١٣.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣، س ١٧.

«فالحق في المسألة إذ إن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة من دون ملاحظة جانب الألفاظ، ولا ملاحظة جانب الأعيان، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد، وهي إما أن ترجع إلى الألفاظ [نفاة الأحوال] المحدّدة، وقد أبطلناه، وإما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة [أصحاب الأحوال] المشار إليها، وقد زيّفناه، فلم يبق إلا أن يقال هي معان موجودة محقّقة في ذهن الإنسان والعقل الإنساني هو المدرك لها، ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان»(٩٨).

يعود التعارض في نهاية المطاف إلى سوء تأويل الحقائق الواقعية. ولو أن قدماء الأشاعرة تنبّهوا إلى المعنى الذهني، وأدركوا البعد العقلي الثابت في النفس، لانفصلوا عن ادعائهم الَّذي زجَّ بهم فِي أحضانِ الاتِجاهِ الاسمِي، ودفع بهم في متاهات الجهل والجحود. فإذا كان هناك اسم واقع على كثيرين، كالعرض، فذلك لأن هناك معنى وراء العبارة، معنى متحققاً في الذهن والعقل، وهو العام والشامل، بل الأسبقية للمعنى الذهني على المعني الاسمي:

«فلا موجود مطلقاً في الأعيان، ولا عرض مطلقاً، ولا لون مطلقاً، بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً، فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه، ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً، فتصاغ له عبارة، حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل»(٩٩).

لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى الشهرستاني، من أجل تجاوز الأحوال وتجاوز موقف شيوخه، بإحداث تمييز داخل الصفة الواحدة، تمييز يكون ضامناً للمعنى العام، كما هو الشأن عند الجويني، وإنما يتعلق الأمر بالنسبة إليه بإحداث تمييز جديد بين الصفة ذاتها وصورتها في العقل. وكأن العقل مرآةٌ ثانيةٌ للأشياء وللأعيان، مرآة تأتي هذه الأعيان لتضع صورتها وبصمتها على صفحتها. وهذه الصورة هي التي تكون عامة وشاملة وقادرة على جمع أطراف المختلف وشتات المتنوّع. هكذا نرى أن هذا الموقف الذي يدعو إليه الشهرستاني لا يناقض، في العمق، موقف شيوخه. فهو هنا لا يضرب عرض الحائط بالأعيان التي تستبدّ بالكلمة الأولى والأخيرة في نسق شيوخه، ولا يضرب بعرض الحائط الاختلافات الحاصلة في المفهوم الواحد، بل إنه يحتفظ بكل هويات الأعيان: «وأصابوا [أي أصاب نفاة الأحوال] حيث قالوا ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧، س ١٤، و ص ١٤٨، س ٢.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٤٨، س ٢ ـ ٦.

ولا اعتبار»[١٠٠]. لقد أضاف الأشاعرة إلى هذا الواقع المتناثر والمُكَسّر، كما رأينا، بعداً اسمياً؛ فالعبارة هي الشاملة والجامعة. ولكن هنا يكمن خطأ النفاة، أي لا في قناعتهم بأن الواقع عبارة عن عالم مليء بالهويات، وإنما فِي اعتقادهم بضرورة الاكتفاء بالوجود الاسمي لضمان معرفة الأشياء: «أخطأوا من حيث ردوها إلى العبارات المجردة»[١٠١].

فهذا الواقع الاسمي هو الذي يُطِيحُ به الشهرستاني لينصّب مكانه واقعاً ذهنياً. فالوجود الذهني واقع يُسَاوق الوجود العيني. فللأول العموم، وللثاني الخصوص.

إلا أن الشهرستاني لا يكتفي باستجلاب مفهوم الوجود الذهني من الفلاسفة، بل إنه يذهب إلى حدّ أخذ وتبنّي نظرية ابن سينا الشهيرة الخاصة بالماهية، أي اعتبار الماهية في حدّ ذاتها بغض النظر عن عمومها وخصوصها؛ ثم اعتبارها من حيث هي متحققة في الأعيان، وأخيراً من حيث هي موجودة في الأذهان[١٠٢]. سيعيد الشهرستاني هذه المستويات الخاصة بالماهية:

«فالحقائق والمعاني إذاً ذات اعتبارات ثلاثة: اعتبارها في ذواتها وأنفسها، واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان، واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان، وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصّص، وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعمّ وتشمل. فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص، ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله في مسألة الحال...»[١٠٣].

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨، س ٧ ـ ٨.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٤٨، س ٧.

(١٠٢) راجع ما يقوله ابن سينا: «فإن حدّ الفرسية ليس حدّ الكلية، ولا الكلية داخلة في حدّ الفرسية، فإن الفرسية لها حدّ لا يفتقر إلى حدّ الكلية، لكن تعرض له الكلية. فإنه في نفسه ليس شيء من الأشياء البتة إلا الفرسية، فإنه في نفسه لا واحد ولا كثير، ولا موجود في الأعيان، ولا في النفس، ولا في شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون داخلاً في الفرسية، بل من حيث هو فرسية فقط، بل الواحدية صفة تقترن بالفرسية؛ فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة.

كذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخلة عليها، فالفرسية ـ بشرط أنها تطابق بحدها أشياء كثيرة ـ تكون عامة، ولأنها مأخوذة بخواص وأعراض مَشار إليها تكون خاصة، فالفرسية في نفسها فرسية فقط». انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء. الإلهيات (١)، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور؛ تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠)، ص ١٩٦، س ٨ ـ ١٦، وEtienne Gilson, *L'être et l'essence*, 2 éd. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981), pp. 124-125.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨، س ١٦ ـ ص ١٤٩، س ٣. هذا الوجود الذهني الذي دافع عنه الشهرستاني هنا لتجاوز الصراع بين مثبتي الأحوال ونفاتها، والذي استقاه من مطالعاته الفلسفية، نجده في ما بعد لدى ابن رشد (توفي سنة ٥٩٥هـ/١١٩٨م) عند معالجته لمسألة الكليات. إن «الكليات، يقول ابن رشد، من المعقولات الثواني والأشياء التي عرض لها الكلي من المعقولات الأول». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تحقيق رفيق العجم وجرار جيهامي، رسائل ابن رشد الفلسفية؛ ٦ (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ٨١. =

هكذا يبدو للشهرستاني السبيل الذي ينبغي اتباعه لتجاوز مسألة الأحوال. يبدو، إذن، أن حملته ضد الأحوال كانت أكثر جذرية من حملته ضد شيوخه، إذ لم يغازلها، ولم يحاول استمالتها، كما فعل كلّ من الباقلاني والجويني، بل عمل على اختزالها في مستوى ذهني من أجل امتصاص قوتها. أما عند مواجهته لشيوخه من الأشعرية، عمل على ترميم مذهبهم باستبدال مفهوم الوجود الاسمي بمفهوم الوجود الذهني. أما البعد الأول المتعلق بالأعيان، فإن الشهرستاني قد احتفظ به كما قال به شيوخه.

والإشْكَالُ المطروح أمام قارئ نصوص الشهرستاني هو التالي: إذا كان النزاع قائماً على جهل بالوجود الذهني، فما أمر صفات القديم؟ بمعنى آخر إذا كانت الأحوال ترجع إلى الأذهان، وإذا كانت العرضية واللونية ترجع إلى الذهن، فهل ذلك هو أمر صفات القديم وصفات المحدث من كونه عالماً، حياً، قادراً؟ أي هل هذا الحل الذي استجلبه الشهرستاني يخصّ الجانب المنطقي والطبيعي، أي دقيق الكلام، فحسب، أم يخصّ أيضاً الجانب اللاهوتي، أي جليل الكلام، الذي كان هو عمدة نظرية الأحوال؟ وباختصار، هل الصفات الإلهية، بحسب الشهرستاني، معان في الذهن، وهل الوجود معنى في العقل والنفس؟

يبدو من خلال كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام أن الشهرستاني لم يجازف بنفسه في هذه الاعتبارات. فالوجود الذهني الذي جلبه من فلسفة ابن سينا لا يطبقه إلا في المسائل الطبيعية. والأمثلة التي يقدمها هي أمثلة خاصة بالعرض والجوهر والعشب... إلخ، أي بمسائل منطقية وطبيعية. أما عندما يصل إلى المشكل الجوهري الذي من أجله قامت الأحوال، والذي مزّق قلوب شيوخ الأشاعرة وعصفت بأفئدة المتكلمين، وهو مشكل الصفات الإلهية، فإن الشهرستاني يلزم الصمت ولا يدلي بشيء قد يوحي بحلّ جديد.

هكذا تنتهي محاولة الشهرستاني إلى فشل بالظفر بحلّ أصيل لهذا الإشكال الذي أثارته نظرية الأحوال، إذ إنها لا تنجح في تجاوزها للصراع إلا على الجانب الطبيعي والمنطقي. وعندما واجه الشهرستاني الفرقتين، فإنه لم يتناول الجانب اللاهوتي. فنحن نجد في الكتاب ذاته، أي في كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، موقفاً متعلقاً بالوجود. وَهَذا الموقف لا يقول بالوجود الذهني، وإنما بالموقف الاسمي وهو الموقف الأشعري الشهير.

= ويقول كذلك في كتاب تهافت التهافت: «إن قول الفلاسفة: الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان؛ إنما يريدون أنها موجودة بالفعل، في الأذهان، لا في الأعيان». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، القسم الأول، الدليل الرابع على قدم العالم، ص ٢٠٥.

«قلنا وجه الخلاص... أن نجعل الوجود من الأسماء المشتركة المحضة التي لا عموم لها من حيث معناها، **وإنما اللفظ المجرد يشملها كلفظ العين يطلق الوجود على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يطلق على ساير الموجودات**، وذلك كالوحدة والقدم والقيام بالذات، وليس ثم خصوص وعموم، ولا اشتراك، ولا افتراق كذلك في كل صفة من صفاته يقع هذا الاشتراك»[104].

لا وجود لمفهوم عام للوجود إلا على مستوى اللفظ المجرّد، ولا وجود لصفة من حيث هي إلا على مستوى الوجود الاسمي. ها نحن نجد أنفسنا مرة ثانية في أحضان الموقف الأشعري الأول. وهذا الموقف قد ضيّق على الشهرستاني الخناق، إذ كل الانتقادات التي أَصْلَى بها شيوخه بخصوص الوجود الاسمي عادت لِتَرْتَدَّ عليه.

ونجد الموقف ذاته عند سيف الدين الآمدي، فقد عمل هذا الأخير على تبنّي الوجود الذهني لمجاوزة الأحوال. يقول لأصحاب الأحوال: «لكن لا ينبغي أن يقال: إنها [أي الأحوال] ليست موجودة ولا معدومة، بل الواجب أن يقال: إنها موجودة في الأذهان، معدومة في الأعيان»[105]. هكذا قبل الآمدي بالأحوال شريطة اختزالها في الوجود الذهني. وهو الحلّ الذي استجلبه الشهرستاني من عند ابن سينا والفلاسفة عموماً. لكن الآمدي، شأنه في ذلك شأن الشهرستاني، لا يطبق الوجود الذهني إلا في المسائل الطبيعية. لكن بخصوص المسائل الإلهية، احتفظ الآمدي بموقف شيوخه. هكذا نرى أن موقف الشهرستاني والآمدي لم يحفلا بالظفر بحل أصيل للأشكال الذي واجه شيوخهما.

ثلاثة قرون تفصل الآمدي عن الأشعري، ومع ذلك تظل مدرسة الأشاعرة في عجز عن تجاوز نظرية الأحوال. فالاتجاه الاسمي الذي قال به الرعيل الأول من شيوخها قد أصبح، انطلاقاً من الجويني، أمراً مُسْتَحِيلاً. لقد كان حلاً يبدو وكأنه يتجاوز كل الصعوبات، إلا أن شيخاً كالجويني لم يمكنه أن يتغافل هفوات شيوخه. وربما أن محاولة الجويني تسجل أزمة مدرسة الأشعرية. وهي أزمة قد وصلتنا عبر صفحات كتاب الشامل. وقد سجلت محاولة الشهرستاني أزمة أخرى في تاريخ الأشعرية، ثم انتصبت هذه الأزمة مرة أخرى مع الآمدي من دون أن يستطيع، رغم استعانته بمفاهيم فلسفية، الظفر بحل أصيل.

---

(١٠٤) الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢١٣، س ١٣ ـ ١٨ (التشديد بالأسود منّي).
(١٠٥) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٣.

إن الأمر المثير في هذه المواقف ضد الأحوال، هو كون شيوخ الأشاعرة يجدون أنفسهم دائماً مرغمين على قبول أطروحات الخصم واستعمال مفاهيمه. هناك، أولاً، استخدام الباقلاني للأحوال في مسألة أخلاقية، ثم هناك، ثانياً، استعمال الجويني لها في مسألة الصفات من أجل ترميم مذهب شيوخه. ثم هناك، أخيراً، مُحَاولة الشَّهْرَسْتَانِي. وهو هُنَا يستعين بالمفهوم الفلسفي الشهير، الوجود الذهني. فرغم صراعه مع فسلفة ابن سينا[١٠٦]، فإنه لم يتردّد الحاكم المشرف على نهاية الأقدام في علم الكلام على الاستعانة بمفاهيم خصمه. وكأن مواقف أبي هاشم كانت أكثر خطراً على مسلّمات وخلفيات علم الكلام من مواقف ابن سينا. وقد سجلت صفحات الشهرستاني الشهيرة حول الأحوال أزمة جديدة في تاريخ المدرسة، إلا أن محاولة الشهرستاني هاته سقطت مرة ثانية، وعصفت الرياح بالطموح الذي حرك الشهرستاني في بداية نصّه.

إن دراسة هذا الإشكال يبرز لنا أن مدرسة الأشعرية غنية بمفكرين لهم قدر كبير من الجرأة ومن المغامرة الفكرية. وتبرز أيضاً أن إخلاص هؤلاء الشيوخ لمبادئ المدرسة لم يكن أبداً مطلقاً على حساب النقد والاجتهاد، بل كان إخلاصاً إيجابياً، أي إخلاصاً يطمح إلى إعادة ترميم مبادئ المدرسة، حتى وإن أدَّى ذلك إلى نقد مواقف الرعيل الأول من مؤسسيها.

ومن جهة أخرى، يبدو أن كل من الباقلاني والجويني والشهرستاني والآمدي لم يقدموا حلولاً أصيلة نابعة من صميم المدرسة، بل إنهم اضطروا دائماً إلى الاستنجاد بخصومهم وبمفاهيمهم. وهكذا يبدو لنا أن تاريخ مدرسة الأشعرية لم يكن أبداً تاريخاً سليماً من التفرقة والاختلاف، ومنزّهاً عن الخصام والنقد، كما قد نعتقد، بل إنه كان تاريخ نقد وبحث مستمر عن الموقف الأمثل لتجاوز الصعوبات التي اعترضت المدرسة منذ نشأتها. وربما أن هذه التفرقة هي التي تبرز لنا أحد وجوه عمق البحث العقلي لدى مدرسة الأشعرية، وخصوصاً علم الكلام عموماً.

---

(١٠٦) راجع ما يقوله في: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة، تحقيق وتعليق موفق فوزي الجبر (دمشق: دار معد، ١٩٩٧)، حيث يقول الشهرستاني في مقدمة الكتاب: «فعزمت على الاعتراض عليه [أي ابن سينا] ردّاً ورمياً، وتعقيب كلامه إبطالاً ونقضاً. فإن ذلك باب ضربت دونه الأسداد، وقضيت عليه الحفظة والأرصاد. فأردت أن أصارعه مصارعة الأبطال، وأناضله مناضلة الرجال. فاخترت من كلامه في إلهيات الشفاء والنجاة والتعليقات أحسنه وأتقنه، وهو ما برهن عليه بزعمه وحققه وبيّنه. وشرطت على نفسي أن لا أُفاوضه بغير صنعته، ولا أُعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، ولا أكون متكلماً جدلياً أو معانداً سوفسطائياً، فأبتدئ ببيان التناقض في فصوص نصوصه لفظاً ومعنى، فأردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة». ضمن كتاب مصارع المصارع. انظر: نصير الدين محمد بن محمد الطوسي، مصارع المصارع، تحقيق فيصل بدير عون (القاهرة: دار الثقافة للنشر والطبع، [د. ت.])، ص ٥٠ ـ ٥١.

الفصل الخامس

تأثير المعتزلة في نشأة البلاغة العربية وتطورها(*)

جمال كولوغلي(**)

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل، في: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12, no. 2 (2002).
ونقله إلى العربية د. أحمد العلمي.
أودّ أن أشكر السيد مروان عبود والقارئين المجهولين الذين أفادوني بملاحظاتهم النقدية. أظل مع ذلك المسؤول الوحيد عن هذا النصّ.

(**) مدير فريق بحثي في المركز الوطني للبحوث العلمية ـ فرنسا.

مقدمة

تشكّلت البلاغة العربية بين القرن التاسع والقرن الحادي عشر، عند التقاء ثلاثة اتجاهات فكرية: التراث النقدي الأدبي العربي القديم (النقد)[1]، والخطابة الإغريقية التي هي بالمناسبة جزء مُكوِّنٌ للمنطق، وأخيراً نشوء وتكوُّن النظرية المترتبة على النقاشات الكلامية السياسية حول النصّ القرآني، وبالخصوص حول خاصيته الإعجازية.

وهناك إجماع واسع على أن المصدر الأخير، من بين تلك المصادر الثلاثة، هو الذي أدى الدور الحاسم، بخلقه للإطار الثقافي العام لتنظيم [هذا المبحث]، وبخلقه لمحاوره الأساسية، في حين لم يعمل المصدران الآخران سوى على تقديم الأدوات المفاهيمية والعناصر الاصطلاحية و/ أو الأمثلة.

إن التيارات الأيديولوجية والسياسية التي ساهمت في النقاش النظري حول مسألة القرآن شديدة التعدد والتنوّع. ومع ذلك، فقد تميز منذ البداية تيار بانسجام أطروحاته النظرية ودينامية المنافحين عنه، وهو التيار الاعتزالي[2]. ولهذا التيار الذي تنسب نشأته إلى واصل بن عطاء (توفي حوالى سنة ٧٥٠م)، جذور تعود بلا شك إلى مرحلة أقدم

---

(١) بهذا الخصوص، انظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري (بيروت: دار الأمانة، ١٩٧١).

(٢) إن المراجع بخصوص سياق ظهور هذا التيار الفكري وأطروحاته وشخصياته المهمة وتطوّره التاريخي هي مراجع كثيرة بما يكفي كي تعفينا، في هذا الفصل القصير، من تقديم ملخّص سيكون حتماً سطحياً. إننا نقدم هنا الإحالات التي بدت لنا سهلة الحصول أو الأكثر ملاءمة لموضوعنا، والتي تحيل هي ذاتها على بيبليوغرافيا وافرة. انظر: عبد الحكيم بلبع، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٩)؛ J. R. T. M. Peters: *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâḍî l-Quḍât Abû l-Ḥasan 'Abd al-Jabbâr ibn Aḥmad al-Hamaḏânî* (Leiden: Brill, 1976); «La théologie musulmane et l'étude du langage,» *Histoire Epistémologie Langage*, vol. 2, no. 1 (1980), pp. 9-19, and D. E. Kouloughli, «Mu'tazilisme,» in: *Encyclopédie philosophique universelle*, publiée sous la direction d'André Jacob, 2 tomes (Paris: S. Auroux, 1990), vol. II: *Les Notions philosophiques*, pp. 1708-1709.

في تاريخ الإسلام[٣]، ويبدو أنه قد تميّز منذ الأصل، كما يوحي بذلك اشتقاق الاسم الذي أطلق عليه، والذي تبنّاه أصحابه، بإرادة الابتعاد عن الحركية الطائفية التي تميّز أغلب التيارات السياسية الدينية للقرون الأولى للإسلام. لكن هذا الابتعاد لا يعني عدم الالتزام، وإنما يعني بالأحرى إرادة تأسيس موقف سليم ومنسجم بخصوص المشاكل الكبرى التي تحرك أمة المؤمنين، موقف مبني على ممارسة فكرية عميقة يقودها العقل، كما تقودها معرفة معمقة بالنصوص المؤسسة. وبعدما حدد شيوخ المعتزلة هذا الموقف، لم يظلوا في «عزلة»، وإنما بالعكس دعوا إلى العمل الفعال في الحياة العامة والتدخل المُنسَّق، تحت أشكال مختلفة، من أجل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهكذا، ومنذ القرن الثامن الميلادي، انطلق من مراكز كبيرة (وبالخصوص من البصرة وبغداد)، لبلورة الموقف الاعتزالي، دعاة حقيقيون مهمتهم هي الدفاع عن مذهب «أهل التوحيد والعدل» وإذاعتها في أكثر أصقاع الإمبراطورية الإسلامية بعداً، بل إن المذهب الاعتزالي قد عرف في القرن التاسع، وخلال ثلاثين سنة، هيمنة سياسية مفاجئة شيئاً ما بعدما قرر الخليفة المأمون (توفي سنة ٨٣٣م) تبنّي أطروحات المعتزلة (وبالخصوص أطروحة خلق القرآن) كعقيدة رسمية للخلافة[٤].

وكون الأطروحات الاعتزالية قد أدت، إيجابياً أو سلبياً، دوراً مهماً في النقاشات الكلامية السياسية التي كانت تخترق الأمة الإسلامية في القرون الأولى، وكونها، بعد ذلك، قد أثرت في نشأة البلاغة وتطورها، هو أمر يسهل فهمه، وهو، فوق ذلك، أمر بَيَّنَتْهُ بوضوح أبحاث كل أولئك الذين اهتموا بتاريخ هذا المجال[٥]. ليست هذه الأطروحة

---

(٣) إن كلمة «معتزل» مشتقة من فعل اعتزل التي تعني «انفصل، وانعزل». ونحن نجد هذا الفعل في الكتب التاريخية منذ البدايات الأولى لوصف موقف جماعة من المسلمين رفضوا اتخاذ موقف بخصوص أحد الصراعات الأولى التي نشبت بين علي بن أبي طالب ومعارضيه من الخوارج. ولم يتم استعمال صيغة اسم الفاعل «المعتزلة» والصفة العلائقية «معتزلي» إلا في ما بعد للدلالة على جماعة التحقت بأطروحات واصل بن عطاء، ثم بالتيار الأيديولوجي الذي تبلور انطلاقاً من المواقف الأصلية لهذه الجماعة.

(٤) إن هذه العقيدة التي يجهل عامة الناس أسبابها «العقلية» جهلاً تاماً، قد تمّ فرضها على متكلمي أهل السنّة والجماعة من خلال محاكم تفتيش حقيقية (ما يعرف باسم المحنة)، وواجهت مقاومة شديدة من قبل بعض هؤلاء، خصوصاً من قبل ابن حنبل (توفي سنة ٨٥٥م). إن التخلّي عن هذه العقيدة مع اعتلاء المتوكل السلطة (سنة ٨٤٧م) يسجّل، على المستوى السياسي، نهاية التيار الاعتزالي. ومع ذلك، ظلّ التأثير الفكري للحركة مهماً. بخصوص كل هذه الأمور، انظر مثلاً: Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane*, Bibliothèque historique (Paris: Payot, 1965).

(٥) انظر مثلاً: نعمان الحمصي، تاريخ فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر (دمشق، ١٩٥٥)؛ شوقي ضيف، البلاغة العربية: تطور وتاريخ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٥٦)؛ مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٥٠)؛ منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة =

العامة التي تحظى بقبول أغلب الباحثين، هي التي نسعى إلى تقديمها هنا، وإنما نسعى إلى إبراز أطروحة أكثر خصوصية، وهي: إننا نعتبر أن الانشغالات الفكرية الخاصة بتيار المعتزلة هي التي تفسر لماذا يمكننا اعتبار أنه في حضن هذا التيار تمت البلورة الحقيقة لأسس البلاغة كمجال تقني[٦].

وللبرهنة على هذه الأطروحة، فإننا سنسير وفق مرحلتين: سنحاول، في المرحلة الأولى، توضيح المصادر غير المباشرة للمعتزلة في مجال البلاغة، أي الأطروحات العامة لهذا التيار التي يمكننا أن نجد لها ترجمة وصدى في بعض العناصر المؤسسة للمجال [البلاغة]. وسنعمل، في المرحلة الثانية، على تحديد بعض المصادر الاعتزالية المباشرة في مجال البلاغة انطلاقاً من الدراسات الاعتزالية المخصّصة مباشرة للنص القرآني والمفاهيم التقنية التي تمت بلورتنا من أجل الحديث عن ذلك. ينبغي علينا، بخصوص هذا المنظور، تقديم جواب عن مفارقة تاريخية (وهي مفارقة ظاهرة)، أي أن أحد المؤلفين الأكثر أهمية في تاريخ هذا المجال، أي عبد القاهر الجرجاني (توفي سنة ١٠٧٨م)، ينتمي إلى مذهب الأشاعرة، وهو التيار الفكري الأساسي المضاد للمعتزلة[٧].

أولاً: المصادر المعتزلية غير المباشرة للبلاغة

١ ـ الموقف التأويلي

الجانب الأول الذي من خلاله يمكن اعتبار البلاغة مدينة للفكر الاعتزالي هو الموقف الفكري الثاوي خلف مشروع هذا المجال الذي حدّد كهدف له تفسير اقتران الشكل (اللفظ) والمعنى في النصوص العربية بصفة عامة، وفي النصّ القرآني بصفة خاصة. يمكن لهذا الموقف أن يبدو، خصوصاً اليوم، بديهياً، بحيث قد يبدو من المغالاة إرجاع ذلك إلى مدرسة فكرية خاصة. لكن لو تم إسناد معنى قوي لصفات العقلانية والاتساق التي بفضلها ميّزنا هذا الموقف، فحينئذ يأخذ هذا الإثبات بعده الكامل، ويمكن البرهنة على إمكانية قيامه.

= والأشاعرة (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٧)؛ ونصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

(٦) وفي هذا الصدد، فالمؤلف الذي بلور أطروحات أقرب إلى أطروحتنا هو: أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن (الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٦).

(٧) انظر: D. E. Kouloughli, «Aš'arisme,» dans: *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II: *Les Notions philosophiques*, pp. 169-170.

وبالفعل، إذا كان من الواضح أن فائدة تفسير النصّ القرآني قديمة قدم الأمة الإسلامية ذاتها، فإن الأدوات التي كانت بين يدي المفسرين متنوعة، كما كانت متنوعة المتطلبات الفكرية نحو هذه الممارسة. وفي ما وراء التنوّع الملموس للمقاربات، فإن تيارين أساسيين سيميلان إلى التميز بخصوص هذا الموضوع: التيار الأول يعتمد أساساً، بل حصرياً، على النقل بخصوص النصّ المقدس، والتيار الثاني يعتمد أساساً على قدرات ثقافة المؤول وعقله. والتيار الاعتزالي هو، من دون منازع، التيار الذي دفع بهذا الموقف الثاني إلى أقصى حدوده.

إن هذه الحركة قد اعتبرت، في صيغها الأكثر جذرية[8]، أن العقل بمثابة قوة متفوقة بالمقارنة بالنصّ، وأعلنت أن التأويل العقلي للنصّ يقود إلى فهمه الصحيح. وهكذا دافع القاضي عبد الجبار (توفي سنة ١٠٢٤م) عن أطروحة تجعل من العقل هو الشرط المطلق لقراءة القرآن، الذي جاءت نصوصه موجّهة إلى العقل. وأثناء معالجته لمشكل إمكانية تَعَارُضِ (تناقض) نصوص القرآن «الواضحة» (المُحْكَمَةُ) ونصوصه «الغامضة» (المُتَشَابِهَةُ) كتب قائلاً:

«فإذا ثبت ما قدمناه [وجوب تقديم المعرفة العقلية بالله] لم يمكنهم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه [القرآن]؛ لأن محكمه ومتشابهه سواء، في أنهما لا يدلان، وفي أن الواجب على المكلف عرضهما على دليل العقول»[9].

وباختصار، ففي كل هذه الحالات، المعروفة في التداول التقني بالحالات التي تكون فيها الآيات القرآنية «غامضة» (متشابهة)، يطالب المعتزلة باستعمال العقل من أجل تفسير النصّ، وتقديم تأويل مطابق لما يحدّده العقل كخير وكعدل. وهذا الموقف يستند إلى تصور عام لقدرة الإنسان على تقديم «تقويم عقلي» (التحسين والتقبيح العقلي) للأفعال، سواء منها الإلهية أو الإنسانية. لكن إذا كان هناك داخل الأفعال الإنسانية أفعال حسنة وأفعال قبيحة، وإذا كان من الواجب، في بعض الحالات، القيام بتقويمها تقويماً سليماً، فإننا عندما نوجّه نظرنا إلى الأفعال الإلهية، فليس هناك أي مجال للشك: فما دام الله حسن بالضرورة، فإن كل ما يصدر عنه حسن أيضاً. وإذا بدت أفعال الله أو عواطفه، في بعض نصوص القرآن، قبيحة، فذلك أن المعنى الفعلي للنصّ قد

---

(٨) وهي مواقف ستكون محطّ انتقاد لاذع من قبل خصومهم المنادين بأسبقية النقل، بل وبحقه الحصري، في فهم النصّ القرآني.

(٩) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦، تحقيق أمين الخولي، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ج ١٦، ص ٣٩٥.

تمّت إساءة فهمه، وأنه من الواجب إخضاعه لتأويل يوفيه حقه. وهكذا تتأسس ضرورة بلورة نظرية عامة لـ «المعنى المجازي» (المجاز) الذي سنرى في ما بعد أنه سيؤسس لبنة في البناء المفاهيمي العام للبلاغة[١٠].

ومن الصائب الاعتقاد بأن مجموع هذه المواقف من تأويل النص القرآني هو الذي سيؤسس تدريجياً «موقفاً تأويلياً» ضرورياً لتأسيس منهج حقيقي لتحليل النصوص. إن هذا الموقف الذي يعمل، بخصوص كل نص متشابه، على توفير أدلة بيّنةٍ وعقلية ومقبولة من قبل الجميع، تفرض بالفعل على الذي يتبنّاه التخلي عن الأدلة السمعية والتفسيرات المناسبة الواردة من خارج النصّ. إنه يقود، بالعكس، إلى اللجوء إلى إقامة استدلال «داخلي»، يكون مُؤسساً على صورة النصّ ذاتها، كما يقود إلى تعميق التحليل اللغوي للنصّ، وربطه بنصوص أخرى[١١].

وجدير بنا أن نسجل ملاحظة مفادها أن هذا «الموقف التأويلي» الذي ينادي بضرورة التأويل لم يتم تصوره لدى المعتزلة، كمجرد ذريعة لحل صعوبات محدّدة، بل بوصفه الموقف الوحيد الذي ينبغي عليه تحديد القراءة الفعّالة للنصّ المقدس. وبالفعل، وفي حدود كون هذه القراءة «التأويلية» تتطلب جهداً (الاجتهاد) من قبل القراء، فإنها تمكّن (الله) من التمييز بين أولئك الذين يمارسونها، وأولئك الذين لا يبذلون جهداً حقيقياً لفهم الرسالة الإلهية. ذلك على ما يبدو معنى حوار تم بين الخليفة المأمون وأحد نصارى خراسان كان قد اعتنق الإسلام، ثم ارتد بسبب الاختلافات الكثيرة بخصوص تأويل القرآن. عندما نقل الجاحظ في كتاب البيان والتبيين[١٢] هذا الحوار، حكى عن المأمون أنه قال كي يكون موقف المرتد موقفاً مشروعاً «ينبغي أن يكون اللفظ بجميع

---

(١٠) لنُثِير بالمناسبة إلى أن نظرية المعنى المجازي، التي استطاعت في النهاية فرض نفسها على الجميع كأداة فكرية ضرورية لفهم النصوص، قد تم اعتبارها، في الأصل، بمثابة «ابتكار اعتزالي» كي لا يتوانى مفكرون تقليديون متحمسون عن القول بأن المعنى المجازي لا وجود له في القرآن، بل لا وجود له، بحسب أكثر هؤلاء تطرفاً، في اللغة بصفة عامة! لن نتفاجأ إذا وجدنا أن من بين المدافعين عن هذه الأطروحات، ابن تيمية، وبالخصوص في مؤلفه: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الإيمان (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧١).

(١١) يتعلّق الأمر بالبعد «التناصي» في تفسير النصّ القرآني، وهو البعد الذي يفسر لنا الأهمية الهائلة التي كانت تُسنَد إلى الشعْر العربي من حيث كونه «ديوان العرب». وقد استعمل المعتزلة، الذين كان في صفوفهم العديد من النحويين؛ انظر بهذا الصدد: K. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Studies in Semitic Languages and Linguistics; 7 (Leiden: Brill, 1977).

الشعر العربي استعمالاً مكثفاً في استدلالاتهم بخصوص تأويل القرآن.

(١٢) أبـو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٦)، ص ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

التوراة والإنجيل متفقاً على تأويله»، وبصفة عامة «ينبغي لك أن لا ترجع إلا إلى لغة لا اختلاف في تأويل ألفاظها». ثم يضيف قائلاً:

«ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكنا لم نر شيئاً من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة وذهبت المسابقة والمنافسة ولم يكن تفاضل، وليس على هذا بنى الله الدنيا (ج ٣، ص ٢٢٤)».

وفي مقابل ذلك، لا يمكن للموقف التقليدي، وخاصة في أشكاله الأكثر صرامة، مثل الموقف الحنبلي، ثم الموقف الظاهري[١٣]، لا يمكنه، انطلاقاً من ماهيته ذاتها، سوى تعطيل البحث العقلي في ما يتعلق بتأويل النصوص: وبالفعل، أبرز هذا الموقف، من جهة المبدأ، تَحَوُّطاً كبيراً بخصوص العقل وادعاءاته لتقديم مفاتيح فهم القرآن. وبالتالي دعا إلى الركون إلى ما نقل عن السلف والاكتفاء بـ«إيمان العجائز» أمام النصوص التي يصعب فهمها عقلانياً. والقراءة الحرفية التي كان يدعو إليها، كان بإمكانها أن تذهب إلى حدود نفي كل «باطن» داخل النصّ، بل ورفض فكرة إمكانية إيجاد تعبيرات مجازية داخل النصّ القرآني. وفضلاً عن ذلك، فبجعله القرآن يرتقي إلى مستوى نصّ شبه ـ إلهي يتكون من «كلام الله غير المخلوق»، فإنه كان يطمح إلى فصله فصلاً جذرياً عن كل النصوص الأخرى.

٢ ـ البعد الاستدلالي

وهناك جانب آخر طبع الفكر المعتزلي من خلاله نشوء البلاغة، وهو المتعلق بالأهمية التي كان يوليها للاستعمال الاستدلالي للكلام. ولا شك في أن هذا الاهتمام يجد أصله في إرادة نقض حجج بعض أعداء الإسلام، وبالخصوص المسيحيين الذين كانوا يستعملون، في بعض مجادلاتهم اللاهوتية، مجموع البناء

---

(١٣) الحنبلية، تيار فكري يعود إلى أحمد ابن حنبل (توفي سنة ٨٥٥م)، وهو إحدى الصيغ الأكثر تشدداً للمذهب السنّي التقليدي: وهي تثبت بالخصوص ارتباطها بأطروحة كون القرآن «كلام الله الأزلي»، وبضرورة الإيمان بوجود تعدد الصفات في الذات الإلهية. إن هذا التيار الفكري (الذي عرف انطلاقاً من القرن العاشر اختفاء نسبياً مع نشوء فرقة الأشاعرة، وهي الفرقة الموالية للمذهب السنّي التقليدي، لكنها كانت أقل انغلاقاً أمام النقاش العقلي) عرف انطلاقاً من القرن الرابع عشر نهضة حقيقية مع ابن تيمية (توفي سنة ١٣٢٨م). وقد ناب عنه في الغرب الإسلامي المذهب الظاهري، وهو الذي ذهب بالاتجاه الحرفي إلى أقصى مداه، ما دام ينادي، تحت سلطة ابن حزم القرطبي (توفي سنة ١٠٦٣م)، بالالتزام بالمعنى الظاهر للنصوص. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ ج (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٩٢٨). وأسّست الحنبلية الجديدة التي تبنّاها ابن تيمية، في الحقبة المعاصرة، الأساس الكلامي للحركة الوهابية السعودية.

الجدلي الموروث عن التراث الفلسفي الإغريقي. فسرعان ما وجد شيوخ المعتزلة أنفسهم مضطرين إلى الاهتمام بهذا الجهاز المفاهيمي والتمكن منه قصد استعماله ضد خصومهم.

ويمكننا رأساً قياس هذه الخاصية الحاسمة لهذا التأثير في كون مجموعة اللاهوت النظرية عرفت، في الثقافة العربية الإسلامية، تحت اسم علم الكلام، وسمّي مستعملوه بالمتكلمين، وهي كلمة كانت تدل في الأصل على «الجدليين»(١٤). وحركة المعتزلة مرتبطة بخصوص هذه النقطة بتأسيس هذا المجال في أرض الإسلام، بل إن لفظة «متكلمون» كانت في أغلب الأحيان تشير إليهم حصرياً، وأن تكفير علم الكلام من قبل الأوساط التقوية من حيث هو علم يقود إلى الكفر، كان في أغلب الأحيان هو الطريقة السهلة لتكفير حركة المعتزلة.

ومنذ المحاولات العربية الأولى لتحديد مفهوم البيان، وهي محاولات تم جمعها في الكتاب الهائل الذي ألفه المعتزلي الجاحظ (توفي سنة ٨٦٨م) المُسَمَّى بكتاب البيان والتبيين، يمكننا أن نرى، بالموازاة مع المقاربات التي تربط إتقان فن الكلام بالوعظ وبنشر كلام الله، تصورات أخرى ترفع الإقناع إلى درجة تجعله معياراً مطلقاً للفصاحة، وهو الأمر الذي ليس بعيداً عن السفسطائي. وهكذا، وإلى جانب الخاصية التقوية للبلاغة التي تُنسَبُ إلى عمرو بن العُبيد(١٥)، والتي تجعل منها «كلام لبّه إخلاص ونسيجه وفاء»، فإننا نجد هذه الخاصية الأخرى، وهي الأكثر تضاداً، والتي تُنسَبُ إلى معتزلي آخر وهو كلثوم بن عمرو العتابي، تقول إن البلاغة هي «إظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق»(١٦).

سيكون من الصعب القول إن الجاحظ لم يعرض هذا الجانب الشبه السفسطائي للبلاغة سوى من أجل تقديم شمولي لكل التصورات الموجودة، من دون تَبنّيها، بل يمكننا على العكس من ذلك أن نبيّن أن هذا النوع من الخطاب يؤسس إحدى خصائص عمل هذا المؤلّف الكبير، سواء تعلق الأمر بتبيان كيف أن أسوأ الأخطاء يمكنها أن تتحلّى

(١٤) بخصوص هذه النقطة، انظر: Shlomo Pines, «A Note on an Early Meaning of the Term *Mutakallim*,» *Israel Oriental Studies*, vol. 1 (1971), pp. 224-240.

(١٥) عمرو بن عبيد (توفي سنة ٧٦٢م) كان صهر مؤسّس الحركة الاعتزالية الأسطورة واصل بن عطاء، وأحد أول أتباعه. وممّا له دلالة، في إطار وجهة نظر الأطروحة العامة التي ندافع عنها هنا، كون عدد من شخصيات الاتجاه الاعتزالي قد اشتهروا بموهبة بيانية كبيرة، وأن أسماء العديد منهم اقترنت بالتأملات النظرية الأولى بخصوص هذا الموضوع.

(١٦) الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٧٤.

بمظاهر الفضيلة[١٧]، أو بتقديم أدلة مقنعة لصالح أطروحات متناقضة تناقضاً مطلقاً، أو بتبيان كيف أنه على الرغم من بعض المظاهر المضادة[١٨]، فإن العالم الحيواني، وهو من خلق الله، ليس سوى تناغم وكمال[١٩].

تجعلنا مصادر مختلفة قديمة نعتقد بأن هذا الموقف من استعمال اللغة من أجل البرهنة على شيء ونقيضه، كانت من دون شك جزءاً من الكفاءات التي على كل «مجادل» معتزلي امتلاكها، وعوض أن تكون مشينة، كانت تعتبر بالعكس من ذلك بمثابة إحدى العلامات المقنعة على امتلاك ناصية اللغة[٢٠].

إن هذا البعد الاستدلالي للبلاغة الذي أخذته بوضوح من نشأتها وبدايتها في حضن النقاش الكلامي، لن يتوقف في واقع الأمر عن التأكد، بل لن يتوقف عن التزايد خلال التطورات اللاحقة، تحت وقع عوامل متعددة. وأحد هذه العوامل وأكثرها دلالة هو من دون شك كون النصّ القرآني سيكون دائماً هو المصدر الأساسي الذي أغنى هذا المبحث بالتحليلات والتمثلات. لكن هذا النصّ، الذي كان في الأصل نصاً شفهياً، هو نص مليء بالعظات والتساؤلات البلاغية، وأسلوب الإيجاز وسواه من الأساليب التي تميّز لغة تخاطبية تفترض سياقاً ومخاطباً. وهو أيضاً، وبطبيعته، نصّ سجالي، حيث إن الاستدلال والنقض يحتلان مكانة أساسية، وبالتالي من الضروري أن تؤدي دراسته إلى ضبط الجوانب السجالية والاستدلالية للغة.

والغريب هو أن أعمال الجرجاني، وهو أكثر الكتّاب الذين ساهموا في نشأة البلاغة[٢١] ميولاً إلى «الأدب»، ستساهم، من خلال السجالات المتعدّدة التي قامت بها مع القدماء، في تعزيز هذه الخاصية الاستدلالية والجدلية لهذا المجال.

---

(١٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء (القاهرة: دار الكاتب المصري، ١٩٩٠).

(١٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مطبعة التقدم، ١٩٦٤).

(١٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الحداثة، ١٩٦٩).

(٢٠) هكذا يشير أبو هلال العسكري في: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق البيجاوي وأبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة صبيح، ١٩٧١)، إلى الاختبار الذي أقامه النحوي الكبير الخليل بن أحمد للمعتزلي النظام (أستاذ الجاحظ)، عندما سأله أن يمدح نخلة ثم يذمها. إن الأمر الأكثر دلالة لا يكمن في كون النظام قد نجح نجاحاً باهراً في ذلك، وإنما في كون العسكري اعتبر أن هناك تكمن العلامة الحقيقية للفصاحة.

(٢١) كان له بالفعل تكوين نحوي أكثر من كلامي، وفوق ذلك كان له تمكّن من اللغة وذوق أدبي يضعان أسلوبه في مرتبة أعلى من أسلوب كل الكتّاب الكبار الآخرين الذين ساهموا في البحث في هذا المجال (ربما باستثناء خلفه الأكثر قرباً، أي الزمخشري).

ثانياً: المصادر الاعتزالية المباشرة للبلاغة

١ ـ مشكلة المعنى المجازي (المجاز)

يعود أصل هذا الموقف، المؤسس للفكر الاعتزالي، إلى مسلّمتين مؤسستين لهذا التيار الفكري: مسلّمة وحدانية الله المطلقة، ومسلّمة العدل المطلق[٢٢].

لنبحث بسرعة في بعض النتائج المترتبة على هاتين المسلّمتين، وهي النتائج التي تكتسي أهمية بالنسبة إلى المجال الذي يهمنا هنا:

إن الله وحدة مطلقة، أي لا يمكن إطلاق أية صفة إنسانية عليه. لكن، رغم أن هذا التنزيه تُعبر عنه النصوص القرآنية مرات عديدة (مثلاً القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ١١؛ أو «سورة الإخلاص،» الآية ٤)، فهناك مقاطع من النصّ نفسه تبدو أنها توحي بأن الله له وجه (القرآن الكريم، «سورة الإنسان،» الآية ٩؛ أو «سورة البقرة،» الآية ١١٥... إلخ)، ويدين (القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٦٤؛ أو «سورة الفتح،» الآية ١٠... إلخ)، وأنه مستو على عرش (القرآن الكريم، «سورة البقرة، الآية ٢٥٥؛ أو «سورة الأعراف،» الآية ٥٤؛ أو «سورة يونس،» الآية ٣ ... إلخ). كل هذه الإثباتات بالنسبة إلى شيوخ المعتزلة لو أُخذِت بمعناها الحرفي، فإنها ستناقض التنزيه الإلهي تناقضاً كلياً، وبالتالي لا يمكن فهمها فهماً حرفياً. وهكذا يفسّرون هذه المقاطع المتعلقة بـ «وجه الله» بوصفها تعبيراً مجازياً عن حضوره، أما تلك الآيات التي تتحدث عن «يد» الله، فهي تعبِّر بشكل مجازي عن قدرته، والإحالة على «عرشه»، وهي صورة عن سيادته[٢٣]:

والجدير بنا إثارة الانتباه إلى أن القراءة التقليدية لكل هذه النصوص تظلّ أكثر نصّية مما قد نعتقد، حتى وإن كان مبدأ التنزيه الإلهي قد تمّ التسليم به إلى حدّ ما من قبل الجميع، فالشروح التي تقدمها متعثرة. وهكذا فبخصوص المقاطع القرآنية التي تقول: «إن الله قد استوى على العرش»، فإن الإمام مالك (توفي سنة ٧٩٥هـ) قد قال، بحسب ابن تيمية[٢٤] إن تأويله هو التالي:

---

(٢٢) ذلك هو السبب الذي يجعل المعتزلة غالباً ما يصفون أنفسهم بـ «أهل التوحيد والعدل».

(٢٣) من أجل إدراك آراء مضيئة عن أصول التقابل بين الحقيقة والمجاز، انظر: W. Heinrichs, «On the Genesis of the Ḥaqīqa-Mağāz Dichotomy,» *Studia Islamica*, vol. 59 (1984), pp. 111-140.

(٢٤) هذا النصّ أورده ابن تيمية، وهو من أكبر المدافعين عن الموقف النصّي، في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرسالة التدمرية (بيروت: [د. ن.]، ١٣٩١هـ/[١٩٧١م]). وهو يشير إلى ذلك في بعض المواضع من: =

«الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال بدعة»[٢٥].

والله عدل مطلق: أي لا يمكن أن نُسند إليه أي فعل جائر حتى وإن كان ذلك بشكل غير مباشر. والحال أن هناك نصوصاً من القرآن يبدو أنها توحي بأن الله يَصُدُّ بشكل إرادي سبل الحق عن بعض الناس (القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآيتان ٧ و١٠؛ أو «سورة الجاثية،» الآية ٢٣؛ أو «سورة محمد،» الآية ١٦... إلخ). وهذه النصوص تحتاج إلى تأويل يُبيّنُ بأنه على نقيض ما قد توحي به القراءة السطحية، فإن الله لا يمكنه أن يكون في الحقيقة مرتكب أفعال قبيحة، حتى وإن كان ذلك في حق أكثر النفوس انغماساً في ارتكاب الكبائر.

هكذا نرى، إذن، بخصوص الأطروحتين الأساسيتين للمعتزلة، أي أطروحة وحدانية الله، وأطروحة عدله، كيف أنهما ستجدان ترجمة في البحث عن تأويل القرآن، وبالخصوص أطروحة الحضور الدائم للمعنى المجازي في النصوص [القرآنية]. وسيتمّ تعزيز هذه الأطروحة بأطروحات مكمّلة ستدعمها وتقدم لها الشرعية اللازمة لها. وهناك أطروحتان ينبغي الإشارة إليهما هنا لأنهما تظهران باستمرار في خطابات البلاغيين[٢٦]:

الأطروحة الأولى هي أن المجاز ضرورة مطلقة في اللغة الإنسانية بسبب أن كلمات لغة من اللغات تكون محدودة، في حين أن دلالاتها تكون لامحدودة. وبالتالي من الضروري أن يكون هناك بكيفية ما «تناسق» الدلالات (اللامحدودة) والصور اللسانية (المحدودة)، وعن ذلك تترتب نتيجة تكمن في تعدد المعنى وضرورة استعمال المجاز.

الأطروحة الثانية هي أن المجاز عوض أن يشكل ضعفاً للغة، يؤسِّسُ التعبير الأكثر قوة عنها. إن هذه الأطروحة القائلة بأن المجاز أبلغ من الحقيقة، تعتمد على الملاحظة التي ترى أن العرب كانت تستعمل بكثرة اللغة المجازية في كل مظاهر مهاراتهم اللسانية.

= أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نقض المنطق، حقّق الأصل المخطوط وصحّحه محمد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صحّحه محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥١)، بإضافة التفسير التالي: «إن جواب مالك بن أنس المتعلق بالاستواء [الله] على العرش جواب مرض وكاف بالنسبة لكل الصفات [الإلهية] مثل النزول، أو المجيء، أو اليد أو الوجه».

(٢٥) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ص ٢٩.

(٢٦) إننا نجد سلفاً هاتين الأطروحتين لدى الجاحظ. وغالباً ما سيتم الرجوع إليهما من قبل المعتزلة كي تصبح في نهاية المطاف أطروحات «في ملكية الجميع».

وهكذا من الطبيعي أن الله يبعثه لرسوله «بلغة عربية فصيحة»، كان متمكّناً تمكّناً مساوياً أو أعلى في هذا المجال. وسيتم الرجوع إلى هذا الدليل باستمرار في النقاشات المتعلقة بطبيعة إعجاز القرآن.

إنه انحراف بَيِّنٌ ذلك الذي أحدثه تصوّر المعتزلة للمعنى المجازي داخل التوجّه العام للبلاغة، والذي يندرج صورياً في البناء المفاهيمي والموضوعاتي للمجال، وهو انحراف حققه السكاكي (توفي سنة ١٢٢٨م) في رسالته بخصوص علوم اللغة: مفتاح العلوم التي أصبح جزأها المخصّص للبلاغة قاعدة لكل التطورات اللاحقة في هذا المجال. إن السكاكي بالفعل هو الذي اقترح لمجموع مجال البحث بخصوص تحليل النصوص اللغوية القسمة الثلاثية (وهذه القسمة تبيّنت كمؤسسة)، وهي التالية: «علم المعاني»، و«علم البيان»، والفنون الملحقة التي هدفها زخرفة الخطاب، وهو جزء سُمّي في ما بعد بـ «علم البديع».

إن هذه القسمة الثلاثية تحمل بالتأكيد جوانب تشهد على أصلها الاعتزالي. وسنعود في ما بعد كي نحاول تفسير دلالتها، بخصوص «علم البيان»، لكن من الواجب علينا أولاً التركيز على بعض الجوانب الدلالية التي يقترحها السكاكي لـ «علم المعاني».

ومن أجل القيام بذلك، جدير بنا تبديد لبس محتمل، يترتب على فعل «أثر التراث» الذي غالباً ما يولد، في تاريخ الثقافة العربية، مفارقات تاريخية شنيعة. وبالفعل، يعتبر عبد القاهر الجرجاني، في التاريخ الرسمي للبلاغة، هو الأب المؤسس لهذا المجال، بصفة عامة، ولجزئه الذي يدرس «الدلالة النحوية» للنصوص بصفة خاصة، وهو الجزء الذي نشير إليه في العربية بـ «علم المعاني». ولا تعتبر هذه السمعة، بصفة عامة، انتحالاً، بمعنى أن الأدوات المفاهيمية الأساسية المستعملة في مجال البحث هذا قد أخذت بلورتها النظرية الأولى في الكتاب الأساسي للجرجاني الذي عنوانه دلائل الإعجاز[٢٧].

وفي مقابل ذلك، سيكون من الخطأ الاعتقاد، على عكس ما يوحي به العنوان الفرعي الذي أضيف إلى الكتاب من قبل الناشرين المصريين في بداية القرن العشرين،

---

(٢٧) انظر: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحّح أصله محمد عبده ومحمد محمود التركزي الشنقيطي؛ نشره محمد رشيد رضا (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦١).
يبدو لنا أن حُكمَ أحمد مطلوب، في هذا الصدد، الذي وَرَدَ في: أحمد مطلوب، البلاغة عند السكاكي (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٤)، والذي يقلل من دور الجرجاني بالتركيز على كل ما أخذه هذا الأخير من سابقيه، وميوله إلى تقديم العرض الصوري الذي حقّقه السكاكي بمثابة الولادة الحقيقية للمجال، يبدو لنا هذا الموقف مبالغاً فيه بكل معنى الكلمة.

أن الجرجاني كان يهدف إلى تحرير رسالة في علم المعاني. والواقع أن عبارة «علم المعاني» لا وجود لها، في أي لحظة، اللهم إلا إن أخطأنا، بقلم الجرجاني، الذي لا يتحدّث، بخصوص مجموع مجال البحث، سوى عن «علم البيان». إن عبارة «علم المعاني» لم تظهر للمرة الأولى، على ما يبدو، إلا في كتاب الكشّاف للزمخشري، وهي عبارة اقترنت بعبارة «علم البيان»، الأمر الذي يسمح بالاعتقاد بأن هاتين العبارتين تحيلان، للمرة الأولى، بالنسبة إلى هذا المؤلف، على مجالين متميّزين ومتكاملين. وأخيراً، إن السكاكي هو الذي قسّم مجموع موضوعات البحث التي تعود إلى البلاغة إلى ثلاثة مجالات، وإليه يعود الفضل في صياغة تعريفات ذات طابع منهجي لكل واحد منها بكيفية تجعلها، في الأخير، مقبولة من قبل الجميع، حتى وإن تم انتقادها في بعض الأحيان[٢٨].

لكن، وكما يحدث دائماً في مجال تاريخ العلوم، ليس مُبْتَكِرُ فكرةٍ ما هو الذي يطبع صيرورتها، بل مَنْ يساهم في تحويلها إلى مؤسسة. وفي هذه الحالة، من الواضح أن مساهمة السكاكي، وهي المساهمة الأقل إبداعاً بالنظر إلى مساهمة الجرجاني، لكنها أكثر منهجية منها، هي التي ستطبع هذا المجال. والحال أن هذه الطابع يعود بلا منازع إلى علم الكلام الاعتزالي. وهكذا سيتم تعريف علم المعاني بوصفه عملية «تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»[٢٩]. والإحالة على عبارة «ما يقتضي الحال ذكره» يتم تفسيرها في ما بعد من خلال عرض قديم جداً للتراث التقني في هذا المجال، بالتركيز خصوصاً على أنه ينبغي ملاءمة الكلام مع المُخَاطب، بأخذ بعين الاعتبار لحالته الذهنية، ولمتعقداته ولثقافته...[٣٠].

وبطبيعة الحال، فمجموع البرنامج البلاغي، من حيث هو فنّ الإقناع، هو الذي تمّ هكذا إعادة إدراجه في الحدّ الذي تم اقتراحه لعلم المعاني من قبل السكاكي، بل إن هذا المؤلف يعمّق هذا التوجه بإدماجه داخل كتابه لجزءٍ يعالج «علم الاستدلال» الذي

---

(٢٨) على سبيل المثال، انظر شروحات القزويني في: أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، ٦ ج (القاهرة: محمد علي صبيح، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠)، التي تتضمّن نقداً لاذعاً لتعريفات السكاكي، حتى وإن تبنّى، مع ذلك، اختياراتها الاستراتيجية المتعلقة بالتنظيم العام للبلاغة.

(٢٩) إن التكلف الذي يطبع أسلوب الترجمة هذا يطابق النصّ الأصلي (مع بعض التبسيطات)، الذي يميّز للأسف أسلوب السكاكي.

(٣٠) إن هذا الموضوع حاضر سلفاً في: الجاحظ، البيان والتبيين.

يقدمه بمثابة تكملة طبيعية للمجالات السابقة. والواقع أنه يدخل هذا الجزء في رسالته بتوجيه الدعوة إلى مخاطبه بهذا الشكل:

«وإذ قد تَحققتَ أن علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني ليتوصل بها على توفية مقامات الكلام حقها بحسب ما يفي به قوة ذكائك وعند علم مقام عندك أن الاستدلال بالنسبة على سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها وشعبة فردة من دوحتها علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي ومعرفة خوصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان»[٣١].

أما في ما يخصّ تمييز علم البيان وتعريفه، كعلم مكمل لعلم المعاني، فإنه العنصر الأكثر دلالة على هيمنة وجهة نظر الاعتزالية في عملية «إعادة بناء» المجال الذي يقترحه السكاكي. وهكذا يتسم تعريف هذا المجال كما يلي:

«هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[٣٢].

وخلف هذا التعريف، المتلوّي جداً، يتوارى أحد التوجهات الأساسية التي تتعارض بين علم الكلام الاعتزالي وعلم كلام خصومهم (وينبغي هنا إدراج مختلف الاتجاهات)، أي مسألة تأويل بعض نصوص القرآن بحيث يكون معناها الحرفي مناقضاً للتصوّر (الاعتزالي) المجرد و«العقلاني» لإله واحد بشكل مطلق، وعادل بشكل مطلق.

كنا قد رأينا آنفاً أن الحلّ الاعتزالي الذي فَرَضه بشكل منهجي على تأويل هذا النوع من النصوص يتمثل باعتبارها بمثابة نصوص «تحمل معنيين»: معنى «حقيقي»، واضح لكنه غير مطابق، ووحدها الأذهان الساذجة (وبعبارة أخرى الكافرة) يمكنها أن تدركه بمعناه الحرفي؛ ومعنى «مجازي»، يمكنه أن يقتضي جهداً في التأويل، لكنه هو المعنى المقبول من طرف المؤمنين الحقيقيين المتشبّعين بالمبادئ الحقيقية لتأويل النصوص.

ويبدو لنا أنه لا بد من التركيز هنا على أن مجرد كون المعتزلة فرضت على سائر علماء ذلك العصر مجالاً يكون موضوعه هو دراسة «الكيفيات المختلفة لتحقق معنى واحد» دراسة منهجية، وهو مجال يكون موضوعه الأساسي بلورة نظرية عامة للمعنى

(٣١) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٤٣٢.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

المجازي، ويؤسس ما يمكن اعتباره بمثابة انقلاب إيبيستيمولوجي أساسي لصالح التصوّرات الاعتزالية.

إن تفسير السكاكي هنا لهذه التعريفات له دلالة:

«فما ذكرنا ينبّه على المواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر على هذين العلمين كل الافتقار»[٣٣].

لنلفت النظر، قبل إنهاء هذه النقطة، إلى أنه ليس بمحض الصدفة أن يكون الزمخشري هو أول من اقترح في تفسيره الكبير للقرآن، التمييز، داخل مجال البلاغة، بين علم المعاني وعلم البيان[٣٤].

وبالفعل، إذا كان بالإمكان، من جهة، اعتبار النحوي المعتزلي الكبير بمثابة تلميذ فعلي للجرجاني في مادة التحليل الخطابي للنصّ القرآني، فإنه، من جهة أخرى، هو مؤلف القاموس الوحيد[٣٥] الذي كان من أهدافه البيّنة إحصاء كل المعاني الحقيقية والمجازية إحصاءً منهجياً، بالتوافق مع التعليمات الاعتزالية الأكثر صرامة.

٢ ـ أطروحة إعجاز القرآن

إن مسلّمة وحدانية الله المطلقة هي التي تترتب عليها الأطروحة الاعتزالية الشهيرة والقائلة بخلق القرآن: وبالفعل، فالقول بأن القرآن «كلام الله الأزلي وغير المخلوق»، كما يقول ذلك أهل السنّة والجماعة (ثم التيار الأشعري الذي يحاول تقديم الأساس النظري لموقفهم)، هو، بحسب المعتزلة، إشراك بالله، ووضع معنى أزلي وغير مخلوق إلى جانبه. إن هذا التصوّر غير مقبول بالإطلاق بالنسبة إلى أصحاب وحدانية الله، الذين يرون أن لا صفة يمكنها أن تشرك بالله، صفة يتيسّر تصورها كمعنىً مصاحب لوجوده ومتواجد مع أزليته، ولا يمكن ذلك، بالأولى، لأي موضوع، حتى وإن كان الأمر يتعلق بالنصّ المقدس، أن يشرك بالله.

إن القرآن بالنسبة إلى المعتزلة نتاج فعل خلق إلهي قد حدث في لحظة معيّنة من الزمن. وفعل الخلق هذا أنتج نصاً بلغة عربية، موجهة إلى الإنسان، وبالتالي فهو يتضمّن

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٣٤) انظر بهذا الخصوص: مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، مكتبة الدراسات الأدبية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨).

(٣٥) يتعلّق الأمر بقاموس له عنوان، أساس البلاغة، يكتسي دلالة قوية.

خصائص يجب على كل نصّ مكتوب بلغة إنسانية أن يتضمّنها. القرآن بالخصوص «مركب من حروف منظومة وأصوات مقطعة يتقدم بعضها بعضاً».

إن أطروحة خلق القرآن ستؤدِّي بالتفكير الاعتزالي، إذن، إلى إثارة الانتباه إلى الخصائص التي تجعل القرآن ينتمي إلى المتن العام الذي تشكله النصوص المكتوبة باللغة العربية، وإلى كونه ينتمي إلى طرائق التحليل نفسها. وفي الوقت نفسه، ستظل الغالبية الساحقة من شيوخ المعتزلة متشبّثة بعقيدة إعجاز النصّ القرآني[٣٦].

إن هذا التشبّث يتم تفسيره بالخاصية «الاستراتيجية» لأطروحة إعجاز القرآن التي تدخل ضمن العدة الدفاعية العامة للإسلام، والتي كرَّس شيوخ المعتزلة، منذ بداية مدرستهم، جهدهم الأكبر لدعمها. وبالفعل، لقد تم، منذ البداية، استعمال قضية الخاصية الإعجازية للنصّ القرآني كدليل على صدق رسالة رسول الإسلام[٣٧]. وقد احتفظ الدليل بكل قوته عندما تعلق الأمر، بعد عقود عديدة لاحقة، بالدفاع عن موقع الإسلام من حيث هو دين الوحي ضد أصحاب التيارات الغنوصية التي تدّعِي معارضته.

وفي الجملة، وجد شيوخ المعتزلة أنفسهم، في ما يتعلق بمسألة وضعية القرآن، في وجه أعداء اضطرتهم اعتراضاتهم إلى التزام ضرورتين متعارضتين؛ ففي جبهة كان عليهم محاربة خصوم الإسلام، سواء كانوا سافرين أو مستترين، وهم خصوم كانوا يحاولون الطعن في صدق رسالة النبي (ﷺ): ففي مقابل هذا النوع من الأعداء كان على المعتزلة الدفاع عن كون القرآن وحياً، وهو كذلك نصّ مُعْجِز.

وعلى جبهة أخرى، كان من اللازم دحض أطروحة أهل السنّة والجماعة، وبالخصوص أطروحة الأشاعرة التي تميل إلى تأليه القرآن: كان من اللازم عندئذ توضيح الأمر الذي يجعل من القرآن حقيقة مخلوقة، وأنه، على هذا النحو، لا ينفلت من قبضة البحث العقلي. لكن كيف يمكن التوفيق بين أطروحة كون القرآن نصّاً معجزاً، وأطروحة كون القرآن نصّاً مخلوقاً، نصّاً يتأسس مثل كل نصّ آخر من ظواهر، وكلمات وجمل منظّمة؟ وهذا السؤال الذي هو في الواقع سؤال متعلق بالوضعية الدقيقة للإعجاز شغل لمدة طويلة المكان المركزي في التفكير الاعتزالي. وبالنظر إلى نواح عديدة،

---

(٣٦) ينبغي الإشارة مع ذلك، كما سنرى في ما بعد، إلى أن بعض المعتزلة قد دفعوا بأطروحة كون القرآن نصاً «عادياً» إلى أبعد، باعتراضهم على إعجازه.

(٣٧) إننا نجد في القرآن تحديات تُرْفَع في وجه الشّكّاك للإتيان ولو ببعض الآيات المماثلة لنصّ الوحي من أجل دعم مصداقية احتجاجاتهم. انظر: القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٣، و«سورة هود،» الآية ١٣ مثلاً.

يمكننا اعتبار تاريخ بلورة جواب عقلي ومقبول عن هذا السؤال هو أيضاً تاريخ بناء البلاغة العربية من حيث هي مجال.

والمحاولات الاعتزالية الأولى لبلورة نظرية في الإعجاز، لم تصلنا إلا بشكل غير مباشر، من خلال استشهادات، هي في الغالب موجزة وتلميحية، قدمها كتّاب متأخرون، تحدوهم في الغالب رغبة تفنيدها. وبهذه الطريقة نعرف من خلال الأشعري، كبير خصوم المعتزلة، أن النظّام، أستاذ الجاحظ، يدافع عن كون «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله مَنَعَهُم بمَنْعٍ وعَجْزٍ أحْدَثَهُمَا فيهم»[٣٨].

فالقرآن، بحسب هذه النظرية، التي عُرفت في الأدب تحت اسم نظرية «الصرف»، ليس معجزاً بشكله النصّي (تأليفه ونظمه)، وإنما هو معجز فقط لأنه لا يمكن «محاكاته»، إذ إن الله «صرف» الناس عن قصد عن (أو عن القدرة على) محاكاته. إن محتواه الموضوعاتي وحده، عندما يتحدّث عن موضوعات تتجاوز المعارف الإنسانية، هو الذي يجعله خارج المألوف. وقد عرفت هذه النظرية أتباعاً كُثْراً، سواء في صفوف المعتزلة أو مع خصومهم. ومع ذلك، تعرّضت في ما بعد لانتقادات من قبل منظِّري الاتجاهين، وخصوصاً أنها انتهت، في العمق، إلى نفي استثنائية القرآن.

ثم هناك مقاربة ثانية، دعا إليها مختلف المحللين، سواء من قبل الأشاعرة أو من قبل المعتزلة، وهي تكمن في البحث عن استثنائية النصّ القرآني في «جنسه» (العبارة العربية المستعملة هي عبارة النظم التي صادفناها سابقاً والتي ترجمناها بكلمة «agencement»). وقد يكون القرآن، بحسب هذا التصور، معجزاً لأنه لا يمكن إرجاعه إلى أي جنس من أجناس النصوص المعروفة، أي أنه ليس نثراً، وليس شعراً.

ويقول تحليل مكمل لهذه الأطروحة إن القرآن يضمّ كلّ ما كان يُعتَبَر أهلاً للإعجاب في الأعمال السابقة من دون أن يُختزَل في أي منها. كما تم إبراز الجانب الذي يظهر أن القرآن يحتوي، بمستويات مختلفة، على كل الخصائص المقترنة بالبيان، وهي الاختزال من دون غموض، والتفخيم من دون تضخيم، واستعمال سليم ومتنوّع للمجاز... ويمكننا اعتبار هذا الصنف الثاني من المقاربة الذي يكمن في البحث عن

---

(٣٨) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٢٦٩.

خصوصية النصّ القرآني في «نظمه»، وفي كيفية استعماله لمختلف السبل التعبيرية، ملازماً للحقيقة اللسانية للنصّ أكثر مما يقوم به الصنف الأول الذي يهتم بمضمون القرآن أكثر من اهتمامه بشكله. وما يشكّل دلالة هو أننا نجد عند المؤلفين الذي يمثلون هذا التيار الثاني استعمالاً أكثر تواتراً لكلمة «النظم».

لكن التحول الحقيقي في اتجاه تحديد الإعجاز بالشكل ذاته الذي اتخذه النصّ القرآني، فقد قام به المعتزلي أبو هاشم الجبائي (توفي سنة ٩٣٣م)، المعاصر للأشعري. إننا نملك تحاليله من خلال العرض الذي قام به لها تلميذه القاضي عبد الجبّار (توفي سنة ١٠٢٤م)، والذي خصّ مسألة إعجاز القرآن بمجلد كامل (المجلد السادس عشر) من كتابه الضخم المغني المخصّص للدفاع عن المعتزلة وشرح مواقفهم. كتب القاضي عبد الجبار بخصوص تعاليم الجبائي:

«قال شيخنا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى، لم يعُد فصيحاً؛ فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة؛ وقد يكون النظم واحداً، وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذي يتبيّن في كل نظم وكل طريقة»[٣٩].

أول نقطة مهمة تنطوي عليها خاصية الفصاحة هاته هي المساواة التي يقيمها الجبائي بين ما يعود إلى اللفظ وما يعود إلى المعنى: هذه المساواة تهدف إلى نسف وجهة نظر الأشاعرة التي تعتبر أن معنى الكلام هو الذي يستحق أن يأخذ بعين الاعتبار[٤٠].

والنقطة الأخرى المهمة هي الاعتراض على أهمية الجنس في عملية تقويم قيمة نصّ: فبإمكاننا إقامة تدرج بين النصوص بالنظر إلى درجة فصاحتها، سواء كانت من جنس مختلف أو من الجنس نفسه.

---

(٣٩) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦، ص ١٩٧.

(٤٠) هذا الموقف الأشعري يوافق تشدداً دفاعياً عن الأطروحة الكلامية لأبي الحسن الأشعري التي تقول إن القرآن أزلي، أي أن كلام الله غير مخلوق، وليس له صورة محسوسة (إذن، ليس له لفظ)، وإنما يقوم أزلياً في الذات الإلهية من حيث هو «كلام نفسي». وحتى وإن أخذنا أطروحة الأشعري بحرفيتها، فإنها لن تنتهي إلى أية ممارسة منطقية لتحليل النصوص ما دام يدَّعِي فصل الفكر عن تعبيره اللساني، وهي ولدت عند أصحابها خطاباً يعتبر المضمون (المعنى) أهم من العبارة (اللفظ). وسنرى في ما بعد أن هذا الخطاب سيظل صامداً أمام الزمن.

وعند هذه النقطة يقوم القاضي عبد الجبار بخطوة إضافية، بالمقارنة بشيخه، بتبيان أنه لا يمكننا الحديث عن الفصاحة بشأن الكلمات المعزولة، وأنه لا بد، إذن، من أن نأخذ بعين الاعتبار كيفيات ضمّ الكلمات بعضها إلى بعض. وقد كتب في هذا الصدد قائلاً:

«اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضمّ، على طريقة مخصوصة»[٤١].

وحدّد القاضي ثلاث كيفيات ممكنة لكل عملية من عمليات الضم: أولاً الانتقاء المعجمي للكلمات التي يجب ضمّها، ثم إعرابها، وأخيراً موقعها بالنسبة إلى الكلمات الأخرى. وبعدما بيّن بوضوح أنه يعتقد أنه قد درس المسألة دراسة شاملة، أضاف قائلاً:

«وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها؛ ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض (...)، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها»[٤٢].

لكن، رغم التقدم النظري الذي حققه القاضي عبد الجبار، والذي يسمح أخيراً بإدراك التضامن الحميمي بين اللفظ والمعنى في بناء النصوص، فإنه لم يتردّد، لأسباب أيديولوجية محضة، عن إبراز أطروحة تناقض جزئياً هذا التقدم. وهكذا كتب في هذا الصدد: «إن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي تعبّر بها عنها». إن هذا الإثبات الذي يدّعِي إحداث تراتب بين اللفظ والمعنى، وهو هنا لصالح الأول، بحسب ما يعتبر بمثابة «الموقف التقليدي الاعتزالي»، يناقض في الواقع مجموع الصيرورة الفكرية الثاوية التي تكمن في إحداث تطابق واضح بين الإكراهات غير المنفكة المتعلقة بالشكل وبالدلالة التي توجه بناء النصّ كيفما كان. وبهذا الصدد، تعتبر صيغة الجبائي التي تستعمل أكثر الحدوس قدماً[٤٣]، أكثر إيضاحاً.

---

(٤١) عبد الجبار، المصدر نفسه، ج ١٦، ص ١٩٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٤٣) نتذكر هنا بالخصوص صيغ كتاب البيان والتبيين للجاحظ الذي يركّز على ضرورة «توافق» اللفظ والمعنى: ذلك هو شأن الصيغة الشهيرة التي أطلقها بشر بن المعتمر (توفي حوالى ٨٢٥هـ)، وهو مؤلف أول رسالة في البلاغة، والتي كتب فيها ما يلي: «من أراد معنى كريماً، فليجد له لفظاً كريماً».

ومهما كان الأمر، فإن أهمية عملية «الاختزال» التي يقوم بها القاضي عبد الجبار داخل المجرى الهادف إلى تحديد المكان الدقيق للفصاحة في النصوص، تكمن في كون منهجه يفتح أخيراً السبيل أمام تصور إجرائي حقيقي لتحليل النصوص يخلق إمكانية اقتران هذا المجال الجديد بالمصطلحات التقنية المصقولة التي يتضمّنها التحليل النحوي: وبالفعل، إن «الكيفيات الثلاث» التي يحدّدها القاضي ليست في الواقع بشيء سوى وجهات نظر كلاسيكية للتحليل البنائي-الدلالي [السنطاكسي والسيمنتيكي] للجمل.

لكن، حتى وإن كانت هناك مقاطع دقيقة من كتاب المغني توحي بأن القاضي عبد الجبار قد أدرك إدراكاً جيداً هذا الامتداد المنطقي لتحليله(٤٤)، فإن الفضل يعود إلى النحوي الكبير عبد القاهر الجرجاني (توفي سنة ١٠٧٨م)، الأشعري المذهب، في العمل على القيام باستخراج حقيقي للخلاصات المنهجية، وإرساء قواعد تقنية حقيقية لتحليل النصوص من جهة معاني-النحو. وبعدما أخذ الجرجاني على سلفه(٤٥) كونه ظلّ مبهماً عند حديثه عن بناء الكلام كنتيجة لـ «ضمّه على طرق مخصوصة»، بيّن أن هذه الطرق ليست سوى مجموع مقولات معاني النحو التي تضعها اللغة أمام كل الناطقين ليستعملها كل واحد منهم بنجاح معيّن للتعبير عمّا يريد قوله. وهكذا تمّ تقديم التفسير الواضح والمقنع لما كان يبدو بمثابة مفارقة أساسية لكل نظرية عن الإعجاز: إن أسلوب القرآن معجز، لكن إعجازه نفسه يدركه كل من ينطق بالعربية، في حدود كونه عارفاً بالمقولات النحوية للغته ومتمكناً منها.

٣ ـ بخصوص الجرجاني (هل هناك بلاغة أشعرية؟)

إن حدّي اللفظ والمعنى يؤسسان كلمتين أساسيتين في التنظيم المفاهيمي للعلوم العربية للغة(٤٦).

---

(٤٤) مثلاً عندما يصف عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ص ٢١١، معرفة آليات بناء الكلام بكونه «علم ضرورة»، لأنه «يعرف بالعادة ما إذا انضم بعضه إلى بعض صار خبراً، إلى غير ذلك من سائر أقسام الكلام». إننا هنا، إذن، قريبون جداً من صيغة الجرجاني.

(٤٥) إن النصّ الذي أورده الجرجاني، حتى وإن كان مبتوراً، فإنه يبيّن بوضوح أنه قد كان قارئاً يقظاً لكتب القاضي عبد الجبار، كما يبيّن ذلك العديد من المقاطع الموجودة في عمله التي تشهد على اقتباسات عديدة لأنماط الاستدلال، والاستعارات، والأمثلة، والخلاصات النظرية. ونحن نعرف، من جهة أخرى، أن الجرجاني كان مفسراً لعمل معتزلي كبير قام بتحليل للقرآن، ويتعلق الأمر بمحمد بن يزيد الواسطي (توفي حوالى سنة ٩١٨م)، الذي للأسف لم تصلنا أعماله. بصدد هذه النقطة، انظر: الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية.

(٤٦) وحتى مجموع البناء الإبيستيمي العربي الإسلامي، كما يوحي بذلك الجابري في: محمد عابد الجابري، =

لقد حاولنا في مواضع أخرى[47] وصف بعض هذه المراحل، وهي الأكثر دلالة، الخاصة بهذا المجرى التاريخي الطويل الذي يرسم مسار انتقال هذين الحدّين من مرتبة تجعلهما عبارة عن كيانين قد تم تصور كل طرف منهما على أنه مستقل عن الطرف الآخر، وعلى أنه متحول من دون قيود بالمقارنة بالحدّ الآخر، إلى مفهومين يتم تصورهما على أنهما غير قابلين للانفصال ومتحولين بشكل مترابط. لقد حاولنا بالخصوص أن نوضح أن الجرجاني هو الذي توَّجَ هذا المسار الطويل باقتراح إعادة صياغة للمحاولات السابقة لربط هذين المفهومين في تركيب لن يتم أبداً تجاوزه في الثقافة العربية الإسلامية.

لكن، مثلما أن القاضي عبد الجبار لم يقاوم إغراء وضع بعض الصيغ السجالية «الاعتزالية» بصدد سمو اللفظ على المعنى، فإن الجرجاني لم يقاوم هو أيضاً، هنا وهناك، متطلبات النضال الأيديولوجي بالتركيز على أن المعاني هي وحدها التي تقدم مفتاح تنظيم النصّ، في حين أن الألفاظ ليست سوى خادمة وفيّة لها[48]، ولا تنطوي في ذاتها على أية قيمة باطنية. ومع ذلك، فإنه يبتعد بشكل بيِّن عن أولئك الذين يعتبرون أن نصّاً يكتسي قيمة قبل كل شيء بفضل «محتواه»، ويتبنّى في مجرى النقاش الصيغة الشهيرة التي أطلقها الجاحظ التي تعتبر «أن المعاني مطروحة في الطريق»، ويختم مثل هذا الأخير بأن ما يشكّل قيمة نصّ من النصوص يكمن في صورة تعبيره.

والحقيقة أننا نرتكب سوء فهم تاماً[49] بصدد فكر الجرجاني عندما نريد إرجاعه إلى أحد الحدّين المتصارعين للتصوّر العربي التقليدي لعلاقة اللفظ بالمعنى، والتي

= بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، الفصل الأول، وانظر أيضاً: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٤٧) انظر: Djamaladdin E. Kouloughli, «À propos de lafẓ et ma'nā,» *Bulletin d'Études Orientales*, no. 35 (1985), pp. 43-63; Kees Versteegh, «The Arabic Tradition,» in: Wout Van Bekkum [et al.], eds., *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*, Studies in the History of the Language Sciences; 82 (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1997), pp. 225-284.

(٤٨) لكنه يُبَيِّنُ كذلك، وهو الأمر الأكثر سدادة، أن وجهة النظر التي تسير من المعنى إلى اللفظ هي تلك التي للمتكلم (أو للمؤلف)، في حين أن وجهة النظر المعاكسة هي بالأحرى وجهة نظر المتلقِّي (أو القارئ).

(٤٩) للأسف أن سوء الفهم هذا ما زال سائداً، لا عند العديد من المؤلفين العرب فحسب، الذين غالباً ما يستخلصون من استمرارية الكلمات إلى استمرارية الإشكاليات، مهما كان المؤلفون، ومهما كانت الحقب، بل إن سوء الفهم هذا ما زال سائداً عند المستشرقين (مثلاً L. Bettini)، وهم أكثر ميولاً للتمسك بالثنائية الأيديولوجية البسيطة عوض البحث، داخل جزئيات الاستدلالات، عن استمرارية الإشكال الذي تتجاوز الانتماءات المدرسية.

تعتبر أن العلاقة بين هذين الكيانين هي بمثابة علاقة اعتباطية، وهي بشكل ما علاقة «خارجية»، بحيث إن أحد الحدّين بإمكانه الهيمنة على الحدّ الآخر.

إن الأمر الذي يجعل موقف الجرجاني يكتسي أهمية في تاريخ الفكر اللساني العربي ليس من حيث كونه يُعدُّ بطلاً يدافع عن هيمنة المعنى على اللفظ، وإنما من حيث كونه قد كان منظّراً ومحللاً استطاع في نهاية المطاف اقتراح ترابط بين هذين المفهومين من خلال تركيب وظيفي يسمح بالتفكير فعلياً في ترابط الشكل بالمعنى داخل النصوص. لا وجود لدى الجرجاني، إذن، لأطروحة تدّعي أسبقية المعنى على اللفظ (ولا العكس كذلك)، وإنما هناك أطروحة تقرّ بالارتباط المحكم بين الحدين المشكلين للمعادلة الدلالية، بحيث إنه يعتبر أن كل تغيير للفظ سيؤدي إلى تحول مترابط للمعنى، وكل تغيير للمعنى يفيد تغييراً مترابطاً للفظ.

وبالتالي فالأطروحة القائلة إن الجرجاني قد بلور، في مواجهة شيوخ المعتزلة، نظرية أشعرية في البلاغة[50] هي أطروحة واهية، ولا تصمد أمام الدراسة التاريخية الجدّية للتطور الداخلي للمجال.

إن هذه الأطروحة غير متماسكة، وذلك لهذا السبب العام التالي: إن نظرية الأشاعرة المتعلقة بوضعية النص القرآني هي، في العمق، نظرية «وسطية» بين نظرية شيوخ المعتزلة، التي تعتبره بمثابة نص «طبيعي» بالأساس، نصّ يتركب بحسب تعبير وردّ العديد من المرات «من مقاطع صوتية وكلمات منظومة»، وبالتالي يمكن تحليله تحليلاً صورياً ومنهجياً مثل أي نصّ آخر، ونظرية شيوخ أهل السنّة والجماعة، وهم أكثر تصلباً، وهم الذين يعتبرون القرآن بمثابة نصّ «فوق طبيعي» بكامله، وأزلي وغير مخلوق، بكل جزئياته.

إن «ماهية» القرآن بالنسبة إلى الأشاعرة، والمعنى الذي يحمله، من طبيعة غير مخلوقة، وهو أزلي، لكن «شكله» (اللفظ) من طبيعة مخلوقة، ومن طبيعة مادية. إن الاعتراف بهذه القاعدة المادية هي التي تجعل العمل البلاغي حول نصّ من النصوص أمراً ممكناً، وعندئذ لا وجود لاستحالة، بالنسبة إلى مفكّر أشعري، لتبنّي قوام الأفكار التي بلورها المعتزلة لإنجاز ذلك. لكن الاعتقاد بوجود بلاغة «أشعرية محضة» بالمعنى الذي يقول إنها ستقتصر على دراسة المعاني، من حيث هي متصورة في تعبيرها الصوري، هو اعتقاد قد يكون غير قابل بتاتاً للتصور.

---

(٥٠) انظر: Lidia Bettini, «Langue et rhétorique au Ve siècle,» *Quaderni di Studi Arabi* (1987).

ومن جهة أخرى، لن تصمد هذه الأطروحة أمام الدراسة التاريخية الجدّية للتطور الداخلي للبلاغة، كما تبيّن ذلك ملاحظتان مكمّلتان: يندرج موقف الجرجاني ضمن استمرارية الخطاب الذي تبلور قبله عند منظّري الإعجاز، وبالخصوص من قبل المعتزلي محمد بن يزيد الواسطي (توفي سنة ٩١٨م)، والقاضي عبد الجبار (توفي سنة ١٠٢٤م). وأيضاً، إن أولئك المعتزلة الذين واصلوا تصوّر الجرجاني، وبالخصوص الزمخشري (توفي سنة ١١٤٣م)، والسكاكي (توفي سنة ١٢٢٨م)، يندرجون بوضوح في الموروث الفكري الذي بلوره، من دون أن يتنكّروا لولائهم الأيديولوجي، بل إنه تمّ، في حالة الزمخشري، الإعلان عنه صراحة خلال بلورة تحليله الخطابي للنصّ القرآني[51].

(٥١) انظر بالخصوص مقدمة كتاب الكشاف، حيث إن الزمخشري يعلن أطروحة خلق القرآن، أو انظر كذلك النصّ الذي يفسر فيه الحروف الاستهلالية لبعض السور باعتبارها كيفية ممكنة يشير بها الخالق إلى الإنسان بأن نصّه، حتى وإن كان نصاً معجزاً، فإنه يتألف من «المادة الأولى» التي تتألف منها اللغة الإنسانية، أي أنه يتألف من فونيات (أو من حروف). انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (طهران: [د. ن.، د. ت.]).

الفصل السادس

المساواة أمام الشرع: قبح كذب الإنسان والله (الأخلاق عند القاضي عبد الجبار)(*)

صوفيا فاسالو

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل في: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 13, no. 2 (2003).
ونقله د. مكرم عباس إلى العربية.

يحتلّ نقاش مسألة الكذب مكانة بالغة الأهمية في النظرية الأخلاقية للمعتزلة، وهي مسألة سخّروا لها جهودهم منذ وقت مبكّر. وسينصبّ اهتمامنا في هذا الفصل على أعمال القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ١٠٢٥م) الذي عاش في ما بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد. وهو يعدّ من الأتباع المباشرين للجبائيّيْن، أبي علي (ت ٩١٥م) وابنه أبي هاشم (ت ٩٣٣م). ولذا، فإنه ينتمي إلى التوجه البصري للاعتزال الذي احتفظ لنا بكل آرائه وبالنقاشات الداخلية بين مفكّريه كتاب القاضي الضخم: **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، وكذلك الكتاب الوجيز **شرح الأصول الخمسة**. وسنعتمد على هذا الكتاب الأخير كمصدر مساعد على الاطلاع على آراء القاضي عبد الجبار (وذلك لأنه عادة ما يكون أوضح من المغني)، ولكننا سنستعمله استعمالاً محدوداً، آخذين بعين الاعتبار ملاحظات دانيال جيماريه (Daniel Gimaret) عن مؤلفه، فقد كتب هذا الكتاب من طرف تلميذ القاضي مانكديم شاشديو، ونسبه خطأ ناشر هذا العمل إلى القاضي عبد الجبار[1].

إنّ القاضي عبد الجبار مثله في ذلك مثل كانط وعلماء الواجب الأخلاقي المعاصرين، يرى نفسه مجبراً على الإقرار بوجود نوع من القيمة الأخلاقية اللصيقة بفعل ما، بغضّ النظر عن النتائج التي يخلّفها عقب تحققه. وهو بهذا يتبنّى موقفاً نابعاً من الواجب الأخلاقي ورافضاً لكل تبرير نفعي[2]. إنه يتّخذ هذا الموقف، خاصة في ما يتعلق بالأكاذيب، حيث إنّ تقديم الكذب على أنه شرّ من دون أيّ شرط يمهّد الطريق

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مقال «معتزلة»، وبالنسبة إلى الرأي المقابل، انظر مقدمة عبد الكريم عثمان لهذا العمل: شاشديو مانكديم، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: ١٩٦٥)، ص ٢٤ ـ ٢٨.

(٢) نسلّم في هذا العمل بالفرق الكائن بين نظرية أخلاق الواجب (deontological ethics) ونظرية ارتباط الأخلاق بالنتائج أو بالغايات (consequentialist or teleological ethics). بإمكان القارئ أن يجد عرضاً شاملاً لهذه النظريات في: William Donald Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 2nd ed. (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1983), p. 87. =

لمرحلة نصل فيها حتماً إلى حالة صراع قد تبدو فيها البواعث على قول الكذب مهيمنة أو ـ على العكس من ذلك ـ قد يكون فيها الكذب تافهاً من منظور الحكم الأخلاقي إلى درجة لا تجعله متعلّقاً به. فلِمَ يا ترى أقام القاضي عبد الجبار هذه القاعدة؟ وما هو الإشكال الذي قصد الردّ عليه؟ وما هي الطرق التي توخّاها في جهوده ليفصل مبادئ الأخلاق عن نتائجها؟ إنّ بحثنا سيشمل هذه التساؤلات وجملة من الخصائص المتصلة بها، التي لا مناص من دراستها لفهم مشكلة الكذب، وسيتم تقييمها في ضوء مقاييس النقد اللاذع الذي تعرّضت له هذه الأطروحات من طرف الأشاعرة.

إن مناقشة مسألة الكذب محكومة دائماً بالمبدأ الأوّلي الذي يوجه الكلام المعتزلي، ألا وهو تبرير العدل الإلهي. فكون هذا المبدأ يمثل أقصى إلهامات التنظير المعتزلي أمر واضح منذ أول صفحة من كتاب التعديل والتجوير، حيث يطلعنا القاضي عبد الجبار على أنّ «المقصود بهذا الباب أن نبيّن أنه تعالى لايفعل إلا الحسن»[٣]. فالأخلاق مبحث لاحق بمبحث «علوم العدل» التي تهدف إلى إبراز عدل الله، وإلى أنه يتمثّل بـ «أنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون [...]، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذي كلف، فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه»[٤].

ولكي يدافع المعتزلة عن حجهم على لطف الله، فإنهم اتخذوا موقفاً يقول إن الخير والشر يمثلان أوصافاً موضوعيّة يعرفها العقل، وهذا ما يدلّ عليه كون الإنسان يتعرّف إليها بطريقة منفصلة عن الشرع. كما يدل على أن تكون ناجمة عن الأوامر الإلهية (كما يقرّ بذلك الأشاعرة)، فإن هذه الصفات، وهذه القيم هي المدبّرة لأفعال الإله.

= إنّ قراءتنا لقسمة كانط للأخلاق هي التي ألهمتنا في دراستنا عن القاضي عبد الجبار، انظر: Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, translated and analysed by H. J. Paton, Harper Torchbooks; Academy Library (New York: Harper Torchbooks, 1997), pp. 78-80.

وهذا التميز ضروري لفهم الإشكالات قيد الدرس، حيث إن أخلاق الواجب عند كانط تؤدي دور المحبط إحباطاً شديداً لتصورات الخير الكامنة في نظرية الأخلاق الغائية. وهي، من ضمن أغلب نظريات الواجب الحديثة، أشدها تميّزاً، بحسب علمي. وسأستعمل لفظ «teleology» أكثر من استعمالي لـ «consequentialism»، بالرغم من أن هذا اللفظ الأخير يعرف حالياً رواجاً أكبر في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة.

(٣) أبو الحسن بن محمد عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٦: التعديل والتجوير، تحقيق فؤاد الأهواني وإبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٢)، ص ٣.

(٤) مانكديم، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٣.

والخير المقرر في أفعاله هو نفسه ما نفهمه من المعاني المستقلة والعقلية التي ندركها من مفاهيم الخير والشر. والكذب هو النموذج المثالي الذي يبرهن المعتزلة من خلاله على مواقفهم هذه. وهم يستدلّون على ذلك بأن كل الناس يعرفون أن الكذب شر، بغضّ النظر عن إيمانهم بوحي إلهي منزّل أو عن علمهم به.

أولاً: الردّ الأشعري: تأجيج الصراع

إن خصوم المعتزلة من الأشاعرة هم الذين توصّلوا إلى إبراز المشاكل الخفية والأمور المغلوطة الكامنة في هذا الموقف. وقد تمّ لهم هذا بفضل تأجيج الصراع بين الاعتبارات المرتبطة بالواجب الأخلاقي وتلك المتعلقة بالغائية. وقد قدموا لذلك هذا المثال الإشكالي الذي سيأتي ذكره، حيث إنهم قالوا إن كان هناك نبي هارب من أعدائه، وسأل بعضهم عن مكان وجوده، فهل من الشر الكذب في حالة كهذه، حتى وإن قاد ذلك إلى تعريض نبي الله إلى الهلاك. إنّ الشهرستاني (ت ١١٥٣م) الذي يكتب ضد المعتزلة في نهاية الأقدام في علم الكلام يرى أن هذه الحالة واضحة أشد الوضوح، فمثل هذا الكذب يقود إلى تهافت فكرة قبح الكذب التي يعتبرها المعتزلة مطلقة ولا نزاع فيها. فقول الكذب بالنسبة إلى الشهرستاني هو «إخبار عن أمر على خلاف ما هو به، في حين أن الصدق هو إخبار عن أمر على ما هو به»، وليس للكلمات من معنى أكثر من ذلك. فـ«الحسن» و«القبيح» ليسا من الصفات الذاتية للحقائق: «فإن من الأخبار الصادقة ما يلام عليها، كالدلالة على نبي هرب من ظالم. ومن الأخبار التي هي كاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة عليه، فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حدّ الكذب»[٥].

يكتب الشهرستاني في القرن الثاني عشر، ولكننا لا نرتكب أي خطأ زمني بوضعنا هذه الحجة إزاء حجة القاضي عبد الجبار الفكرية، إذ من الجليّ أن هذه الحجج كانت قائمة منذ فترة طويلة وقبل أكثر من قرن، كما سنرى ذلك، وهو ما جعل القاضي عبد الجبار واعياً بهذا الأمر. هذا، إذن، مثال كلاسيكي للصراع القائم بين ما يمليه الموقف الغائي، وما يفرضه الواجب الأخلاقي. إن الصراع بالنسبة إلى الشهرستاني

---

(٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه ألفرد جيوم (لندن: جامعة أكسفورد، ١٩٣٤)، ص ٣٧٢. وانظر بصفة عامة ص ٣٧٠-٣٩٦. وللاطلاع على الدفاع المتحمس عن الأشعرية ضدّ أفكار المعتزلة. إنّ ترجمتي لهذا المقطع مدينة للمصحح غير المذكور الاسم الذي أشار إلى غموض كبير تكتنف عليه ترجمتي الأولى.

لا يمكن حله، ولذلك نجده يستحثّ الوصول إلى النتيجة التي يودّ إقرارها، والتي مفادها أنه من الصعب أن تكون القيم الأخلاقية ناجمة عن الإدراك الفوري للصفات، كما يدّعي ذلك المعتزلة، وأن العقل الإنساني غير قادر بنفسه على التمييز بين الحسن والقبيح. فالعقل، بحسب الأشعري: «لا [...] يقتضي تحسيناً، ولا تقبيحاً». والنتيجة هي أنّ الشرع يمثل مصدر المعرفة الأخلاقية والوسيلة الوحيدة والضرورية لهداية البشر، وذلك لأن «كل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر»[٦].

وبحكم أنه يدعم وجهة النظر القائلة بأنه لا وجود للخير والشر، إلا في أوامر الله ونواهيه، فإن الشهرستاني يتبع الأشعري (ت ٩٣٥م) في هذه المسألة، مقلّداً بهذا مؤسس المدرسة الذي وضع مقياساً للمطابقة بين الأخلاق والأوامر الإلهية، جاعلاً من الله فوق كل شريعة، ومشدّداً على الفروق الجوهرية بين تطبيق المفاهيم على الله وتطبيقها على الإنسان[٧].

إن محاولات أخرى لتفنيد النظرية الأخلاقية للمعتزلة كتلك التي نجدها عند الغزالي (ت ١١١١م) في كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**، وعند الجويني (ت ١٠٨٥م) في كتاب **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد** تنطلق من الطريقة نفسها المتمثلة برفض الحجج المرتبطة بالواجب الأخلاقي، وفي إثارة الشكوك حول معرفة ما إذا كان بالإمكان إدراك شيء ما على أنه فاعل فعلاً جوهرياً. إنّ نقد الغزالي هو من بين الانتقادات الأشد ذكاء (حيث إن فكرة الغاية تجد لها تعبيراً في النهاية انطلاقاً من لفظة «الغرض»، في حين أنها غائبة في نقاش القاضي عبد الجبار لهذه المسألة غياباً لافتاً للانتباه، إذ قلما نجده يستعمل كلمة تدل على

---

(٦) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الفصل في الملل والنحل (صيدا؛ بيروت: [المكتبة العصرية]، ٢٠٠٣)، ص ٨١.

(٧) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دراسة وتحقيق عباس صباغ (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤، وقد أقرّ هذه الفكرة في معرض نقاشه لمصطلح «السفه» الذي يحتمل أن تكون أحسن ترجمة له بـ«folly» المقابل للفظ الحكمة (wisdom). وهو مصطلح ينطبق على الإنسان لا على الله (تطمح الحجة إلى أن تبيّن أن من يريد السفه ليس بالضرورة سفيها في حدّ ذاته ـ foolish أو imprudent). فالفرق في المقاربة بين الأشاعرة والمعتزلة يكمن في أن الأولين يجذرون الأخلاق في الإرادة الإلهية، والآخرين في الصفات الموضوعية للأفعال يجدون أحسن تعبير لهم من خلال وصف هؤلاء على أنهم «ذاتيون» (subjectivism) أو أصحاب أخلاق الطاعة (ethical voluntarism)، في حين أن أولئك هم «الموضوعيون». للاطلاع على مناقشة لهذه القسمة، انظر: George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 66-57.

وانظر كذلك في ما يلي مناقشة القاضي عبد الجبار لمفاهيم المقولات الأخلاقية.

المعنى العام للغرض، وهو يتكلم فحسب عن الأشياء التي هي بالفعل شبيهة بالغايات)[٨].

إن نظرة الغزالي الثاقبة والعمليّة تتحدّى بساطة التفسير المعتزلي للأفعال الأخلاقية التي يقوم بها أناس لا يبدو أنهم استجابوا من خلالها لأوامر الشرع. فالتلازم بين دحض فكرة الباعث الأخلاقي، ونفي فكرة اللصوق الجوهري لمفهومي الخير والشر بالأشياء، هما أمران متقاربان أشدّ التقارب. وذلك لأننا ـ كما يقول الغزالي ـ إن استعملنا كلمة «الحسن» للدلالة على شيء، لا يزيد على موافقته لغرض إنسان معيّن، وكلمة «قبيح» للتعبير عن عدم الموافقة، فإنّ ذلك سيقود إلى أنه لا شيء مما يعارض الغرض الإنساني بإمكاننا أن نسميه «حسناً»، كما أنه سيؤدي إلى أنّ ارتباط الحسن والقبيح بهذه الأغراض يجعل منها نسبية وذاتية[٩].

ثانياً: إطار الصراع:
المنافع والنتائج في نظرية القاضي عبد الجبار

إنه لمن الواضح، إذن، أن المبادئ الأخلاقية المنفصلة تماماً عن نتائجها لا تناسب في حدّ ذاتها المناخ الأخلاقي للقاضي عبد الجبار، لأنه ضرورة، وطبعاً مناخ غائي. فبالنسبة إلى أغلب الأفعال الأخرى المسمّاة «قبيحة» أو «حسنة» أو «واجبة»، فإن القيمة الأخلاقية التي تحصل عليها هذه الأفعال داخلة تحت اعتبار قدر الضرر أو النفع الذي يتحقق على إثرها. فالنفع والضرر هما الغايتان اللتان تقاس عليهما أغلب الأشياء. وبالنسبة إلى الأول، فإنه يفسر على أنه السرور أو اللذة أو ما يقود إليهما، في حين أن

---

(٨) إن ألفاظاً مثل «teleology» و«deontology» لا تبرز طبعاً في أي موضع من كتاب المغني الضخم، ولكننا كنا نتوقع وجود مصطلحات واضحة لتحديد مختلف القيم الأخلاقية التي تتضمّنها. هناك لفظة عامة تعبر عن العاقبة أو النتيجة، وتبرز بروزاً خافتاً في: عبد الجبّار، المغني، ج ١٤: الأصلح. استحقاق الذم. التوبة، تحقيق مصطفى السقا؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ص ١٤١ وهي كلمة «تَبَع». وهذه هي المرة الوحيدة التي عثرت فيها [على تعبير عن هذا المفهوم]. ومع ذلك، فإن التمييز بين النظريتين واضح في ذهن القاضي عبد الجبار، وهو يتراءى من خلال ذكره للضرر وللكذب جنباً إلى جنب كصنفين منفصلين، وذلك في الموضع الذي ناقش فيه مسألة الشر. انظر: عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ١٨ و٦٨، وكذلك ص ١٢٠، حيث تعني الظلم والكذب.

(٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق حسين آتاي وإبراهيم آكاه جوبوقجي (أنقرة: Nur Matbassi، ١٩٦٢)، ص ١٦٠ وما يليها. وفي ما يتعلق بملاحظات الجويني، انظر: عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٢٥٧ وما يلحقها.

الثاني ينظر إليه على أنه الألم أو الغم أو ما يقود إليهما[١٠]. وتوجد طريقة لتلخيص العوامل التي تجعل الفعل قبيحاً (evil)[١١]، وهي تتمثل بالقول إنه كذلك عندما يقود إلى الألم الذي قد يكون إما الغاية (بمعنى أنه لا نفع وراء ذلك الفعل) أو إنه غير مستحق. «فلذلك متى تعرى الضرر عن نفع ودفع ضرر واستحقاق قبح، ومتى حصل فيه بعض ذلك حسن»[١٢]. إن التعريف الشكلي لطبيعة القبيح هي أنه «ما إذا وقع على وجه من حق العالم بوقوعه كذلك من جهته المخلى بينه وبين أن يستحق الذم إذا لم يمنع منه مانع»[١٣]. إن الوجه المذكور يشمل مختلف أنواع القبح التي تعرف حدسياً بأنها كذلك، مثل أفعال الجور والعبث وتكليف ما لا يطاق والجهل وكفر النعمة... إلخ[١٤].

إن تحديد فعل ما على أنه ظلم أو كذب أو عبث يستوجب وصفه بـ«القبيح»، كما أنه يستوجب مع ذلك الطابع الإلزامي للقانون الطبيعي، فهو يمثل الصفة أو الوجه[١٥] الموجب لنظام القبيح أو الذي يقتضيه[١٦]، كما أن الحركة هي التي تتسبب في حركة

---

(١٠) انظر: عبد الجبّار، المغني، ج ١٤: الأصلح، ص ٣٣ ـ ٣٧ و٤١ ـ ٤٢ المخصّصة لمناقشة هذه الألفاظ.

(١١) لقد تبنّينا ترجمة «قبيح» بـ«evil»، كما هو متداول، غير أنه لدينا تحفظ على هذه الترجمة، لأنها ليست ملائمة لكل المواضع التي ينعت فيها القاضي عبد الجبار شيئاً ما بالقبيح. وأحد أسباب هذا التفاوت في مدلولات الكلمة الذي يبرز من حين إلى آخر متعلق بالاتساع المعنوي الذي يقود القاضي إلى إدماج الغايات الذاتية في الأخلاق، فضلاً عن كونه ناجماً كذلك عن الأصناف المحدودة من أفعال الشر التي تدور حولها نظريته الأخلاقية. فالعديد من التصرفات الأخلاقية اختيرت نظراً إلى نتائجها وإلى تطبيقاتها اللاهوتية، وهي تبدو كإفراز محتفى به للفهم التقني لمكونات لفظ «القبيح» المحددة، وهذا ما يمكن من التوسيع الدلالي الكبير لمعنى كلمة «قبيح»، وهنا يحتل معنى «العبث» الصدارة، ولكنه ليس الوحيد. فهو مثلاً يدل على الأفعال التي لا تقود إلى أي منفعة إضافية، بالرغم من المجهود المبذول فيها. ومثل هذه الأفعال متسم أخلاقياً بفكرة التمسك بالغرض من الأفعال الإلهية. وقد تكون الترجمة بـ«bad» أو ربما بـ«wrong» أكثر ملاءمة في مثل هذه الحالات، ولكن لغرض المطابقة مع مضمون «القبيح»، فإننا سنستعمل «evil».

(١٢) عبد الجبّار، المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٩٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٤) نجد ذكراً مفصلاً لما هو قبيح في: المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٦١ ـ ٦٩.

إنّ العوامل المانعة (التي تنجم في أغلبها عن وضعية الفرد) تشمل احتمال أن يكون الفعل مجرد هفوة ـ أي أنه من باب الصغائر لا الكبائر ـ وتقتضي أنه بإمكان الفاعل أن يتوب عنها، كما تفترض أن غلبة الحسنات على السيّئات في «كتاب حسابه» قد تحميه من الذم والعقاب في الآخرة. وهذا لا يعني أن القبيح يصبح شيئاً لا يستحق الذم (إذ لا يطرأ أي تغيير على قيمة الفعل)، وإنما أن الذم قد لا يقع في الحال (ص ١٩ و١٠٠).

(١٥) لن أهتم في هذا المقام بتحليل الألفاظ المستعملة من طرف القاضي عبد الجبار عند عرضه لنظريته ولا بتصنيفها، فلفظة «وجه» هي الأكثر استعمالاً للدلالة على أصناف القبيح أو مستوياته، مثل العبث والكذب وغير ذلك. ولكنه ليس الاستعمال الوحيد). لدراسة هذه الكلمات، انظر: George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 62 sqq.

(١٦) تستعمل هاتان الكلمتان (أوجب، اقتضى) للغرض نفسه، وهناك فرق بينهما يرسمه القاضي عبد الجبار في ما بعد عندما توجّب عليه الخوض في الأفعال الإنسانية (حيث تستعمل كلمة «اقتضى» لوصف كيفية تسبب البواعث =

الجسم أو أن القدرة تكون سبباً لإمكان الفعل. يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن ما يقتضي قبح القبيح من كون القول كذباً، والألم ظلماً، يجري في أنه يجب أن يقتضي ذلك مجرى العلل الموجبة. فكما يستحيل حصول العلة ولا يوجب موجبها، كذلك يستحيل حصول وجه القبح، ولا يوجب كون الفعل قبيحاً»[١٧].

وهنا أيضاً تصاغ العلاقة التلازمية بين الموضوع (كالظلم مثلاً) والمحمول (القبح) انطلاقاً من معجم الاستحقاق. فالفعل هو المستحق لصفة «القبيح»[١٨]. يبدو، إذن، أن كل ما يعرفه الكائن الإنساني هو الكلّي المتمثل بالطرح الشكلي للحقائق الأخلاقية (الجور قبيح، والتفكير في الأصلح واجب، وهلم جراً...)، وما يتوجب تباعاً لهذا هو تحديد صفة الأخلاق التي تدقق الأفعال ظرفها المعيّن. وبالنسبة إلى أغلب الأصناف ـ أغلبها لا كلها بحكم أن نظام القاضي عبد الجبار ليس غائياً صرفاً ـ فإن مقياس هذه المسألة ينبني ابتداء على تحديد الأفعال من حيث نفعها وضررها. ومن هنا، فإن الجور وهو الصنف الرئيسي للقبيح في هذا النظام، هو ضرر لا يقود إلى نفع أو إلى الحماية من الضرر، كما أنه لا استحقاق فيه. فمراعاة هذه العلاقة بين النفع والضرر في الفعل هي المنبّهة على كونه جائراً[١٩].

إن ما يجب التركيز عليه من خلال ما سبق ذكره هو ضرورة غائية الأخلاق، أي أساسها الغائي. وهذه الضرورة مرتبطة بواقع مفاده أن السعي إلى النتائج النافعة يتخطى هذا العالم إلى العالم الآخر، بمعنى أنّ مدى النفع والضرر ليس مقصوراً على الحياة

= في حدوث الفعل، في حين أن كلمة «أوجب» حاملة لمعنى ضمني هو السببية الجبرية، وبناء على ذلك فإنها لا تستعمل في ما بعد).

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٦ وانظر كذلك ص ٥٢ ـ ٦٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨١. إنّ العلاقات بين النفع والضرر والقيمة الأخلاقية للأفعال هي جدّ معقّدة حتى يتسنى لنا التطرق إليها هنا بالتفصيل. فقواعد التجربة التي تحكمها ـ والتي بإمكانها أن تمثل بديلاً قيماً لنقاشنا لمسألة الكذب، خاصة في ما سيأتي ذكره ـ يمكن أن نلخصها بأن نقول إننا مجبرون على حماية أنفسنا من الضرر، ولكننا لسنا مجبرين على حماية الآخرين من الضرر نفسه (ما عدا لو كانوا أقاربنا)، وبالتالي امتداداً لأنفسنا، إن صحّ التعبير. وفي المقابل، فإنه من القبيح أن يضرّ الفرد نفسه وغيره. فالفرد ليس مجبراً على السعي (اللامتناهي) نحو نفع الآخرين أو نفسه، إلا إذا كان كسب النفع فورياً إلى درجة تلجئ الفرد إلى القيام بالفعل. إن كتاب حوراني ***Islamic Rationalism*** يمثل مقدمة جيدة لدراسة مختلف جوانب نظرية القاضي عبد الجبار الأخلاقية، حيث إنه درسها بالمقارنة بأصناف الفكر الأخلاقي التي نشأت في الفلسفة الأخلاقية الأوروبية. وربما يكون كتاب عبد الجبّار، المغني، ج ١٤: الأصلح، أهم مصدر من ضمن كتابات القاضي عبد الجبار نفهم من خلاله هذه العلاقات، وذلك لأن الحجة ضدّ مؤيدي الأصلح، الذين يعتقدون أن الله مجبر على فعل الأصلح للناس تعالج مسألة ما إذا كان من الضروري السعي وراء النفع، كما أنها تهتم بالحدّ الذي يكون عليه الأصلح، سواء على مستوى الذات أو الآخرين. وهذا من شأنه أن يفتح آفاقاً مهمة لدراسة هذه العلاقات.

الدنيا وحدها. لقد أشرنا سابقاً إلى أهمية الاستحقاق في تحديد القيمة الأخلاقية لفعل ما. وهذه الأهمية تتضخم قيمتها بحكم أنها تشكّل نوعا من «التعليل»، كما بيّن ذلك القاضي عبد الجبار. فالاستحقاق مستشهد به كطريقة من ضمن اثنتين تؤديان إلى وصف الفعل على أنه «يقود» إلى النفع أو إلى الضرر[٢٠].

ولكن استحقاق الخير والشر الذي يكتسبه الفرد لا يحصده في حياته الدنيا فحسب، بل كذلك في الحياة الآخرة. فالمكافأة بالجنة ليست إلا نوعاً من النفع، في حين أن العقاب بجهنم ليس إلا نوعاً من الضرر. وهو ما يبيّن المدى البعيد الذي تقود إليه وشائج هذا النسق. فإدماج مستويي الدنيا والآخرة ضمن أبعاد النفع والضرر واضح على مستوى توصيف الطبيعة الأخلاقية للتوبة ولوجوب النظر، وهما واجبان علينا كوسيلتين ندفع بهما الضرر عن أنفسنا. وهنا يبدو جلياً أن العواقب الأخروية هي فعلاً القضية المطروحة[٢١].

وهكذا، فإن «موضوع القيم» في هذا النسق، كما تتجلّى سيرورته في الحياة الدنيا ـ وهي الاعتبارات الغائية التي بنى عليها القاضي عبد الجبار أخلاقه ـ يستند إلى عمق المنطق الديني. فإن كان محرّماً على الفرد أن يلحق الضرر بالآخرين، وواجباً عليه أن يحمي نفسه من الضرر، وإن كانت اللذة والسرور حسنين، والألم والغم قبيحين[٢٢]، فهذا يعكس في نهاية الأمر الشكل الذي خلق الله العالم عليه، وذلك لأن الله خلق الإنسان لنفعه، فمن الطبيعي[٢٣] إذن أن يكون النفع هو «الغاية»، وأن يكون السعي من أجل اللذة والسرور معاً، في الحياة الدنيا، كما في الحياة الآخرة، مندرجاً في إطار الحدود التي يضعها قانون الاستحقاق.

وفي السياق نفسه، بإمكاننا أن نفهم موقف القاضي على أنه «إلزام» بالسعي وراء المصلحة الشخصية[٢٤] التي تكون غايتها القصوى المكافأة بعد الموت، أي الدخول إلى

---

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١٤: الأصلح، ص ٤١. والطريقة الأخرى هي «العادة»، وهي صيغة مقتضبة لـ «عادة الله» المنطبقة على قانون الطبيعة، والسببية الطبيعية هي ما يوحي به المثال المستخدم هناك. انظر: المصدر نفسه، ج ١٥: التنبؤات والمعجزات، تحقيق محمود الخضيري ومحمود محمد قاسم؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ص ٣٩.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١٤: الأصلح، ص ١٦١.

(٢٢) كما يبدو واضحاً ممّا ذكر سابقاً، لا يمثل هذا معادلة لأن الألم قد يكون حسناً إذا ما كان وسيلة تقود إلى ما هو أحسن، كأن يكون عقاباً على الألم الذي تسببنا به، وغير ذلك. انظر: المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٧٣.

(٢٣) على سبيل المثال، انظر: مانكديم، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٧، والمغني، ج ١٤: الأصلح، ص ١١٠ـ١١٥.

(٢٤) المغني، ج ١٥: التنبؤات والمعجزات، ص ٣٩.

الجنة[٢٥]. فوصف الجنة بألفاظ محسوسة في القرآن يدعم ـ من وجهة ما ـ التواصل مع الحياة الدنيا، والفرق هو أن الملذات والمسرات تكون أعظم بكثير من تلك التي سيكون بإمكان الشخص أن يكتسبها في حياته الدنيا[٢٦].

إنها أخلاق لا تبني نموذجها على إيثار الغير على النفس، وهي ليست مرجّحة للتركيز على الصراع بين الجسد والفكر، أو بين اللذة والمبادئ. إن الصراع الأخلاقي يبدو خافتاً، وذلك راجع جزئياً إلى أهداف حجج المعتزلة[٢٧]. وإن كان من الواجب عليه أن يطفو على السطح، فإن شكله المرجح على ما يبدو سيتمثل بالمساومة بين العاجل والآجل (الألم الآن واللذة في ما بعد، القيد الأخلاقي عاجلاً، والسرور آجلاً). إن وحدة الوجود العقليّة هذه متغلغلة في كتابات عبد الجبار، وهي تجد لها تعبيراً مشابهاً في التواصل الذي يقيمه بين الشاهد والغائب، حيث يتقاسم الله والإنسان القواعد الأخلاقية الموضوعية نفسها. وقد يختلف الله أخلاقياً عن الإنسان في نقطة جوهرية متمثلة بأنه قد «استحالت عليه المنافع والمضار»[٢٨] (إذ إنها، كما سنرى ذلك في ما يلي، محدّدة جوهرياً انطلاقاً من ألفاظ محسوسة، والله ليس متأثراً بالمحسوس).

وهناك فروق بإمكانها أن تدحض وجهة النظر القائلة بوجود القواعد الأخلاقية نفسها القابلة للتطبيق على الله والإنسان، والمعتزلة ينكرونها، وهذا فحوى العديد من النقاشات التي عادة ما يوردها القاضي عبد الجبار في المغني بطريقة مقتضبة ومبعثرة، حيث يحتجّ بأن هوية الفاعل لا علاقة لها بوضعية الفعل الأخلاقية. فكون الله ربّ العالم أو مالكه، وأنّ الإنسان مملوك لله ومدين بالفضل للشرع، ليس ذا شأن بالنسبة إليه). إن هذا الغرض يجب أن يلهم كذلك دعواه التي ينكرها مفكّرون آخرون من المعتزلة، وهي الدعوى القائلة إن الله قادر على فعل القبيح، مع أنه لا يريده. ولكي نقول هذا بطريقة

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٦) بالرغم من أن المعتزلة الكارهين للتجسيم ينكرون إمكانية رؤية الله في الآخرة، فإن الخاصيات الحسية للجنة ليست محلاً للنقاش عندهم. وسيحتج عليهم الأشعري لدى دفاعه عن نعيم الرؤية على أساس أن الجنة هي المكان الذي سنعيش فيه أكبر لذة. انظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ٣٠ و٣٤. وسيلام الفلاسفة عند وصفهم لروحانية معاد النفس على إنكارهم بالتحديد لهذه النقطة المتعلقة بنعيم الحياة الآخرة.

(٢٧) ويرجع هذا أساساً إلى أن القاضي عبد الجبار يستعمل نموذجه المتعلق بالباعث الأخلاقي (انظر في ما يلي للاطلاع عن كثب على هذه النقطة) للبرهنة على أن الله لا يمكنه إلا أن يفعل الحسن، الأمر الذي يجعل هذا النموذج، وجعله [في السابق]، قابلاً للانتقاد بسبب ميوله الجبرية. إن هذا الهدف اللاهوتي يفسر كذلك كيف أن الإشكالات أو الصراعات التي قد تعرقل نجاعة هذا النموذج قد أقصيت من تفسير آليات الباعث الأخلاقي. هذا ما يمكن قوله بتلخيص شديد، ولكنه أمر لا أستطيع مع الأسف أن أخوض فيه في هذا المقام.

(٢٨) عبد الجبّار، المغني، ج ١٤: الأصلح، ص ٤٣.

أخرى ـ بعيداً عن خدش الإحساس الديني الذي يقتضيه إنكار قدرة الله ـ فإن القاضي عبد الجبار يطمح إلى إقحام فرق بين الله والإنسان، وبالتحديد فرق على مستوى حرية الفعل أو إمكانه(٢٩).

إن نسقاً يحتوي على هذا المدى من المعلومات المحيلة على الاعتبارات المتعلقة بالنفع والضرر، هو غير منسجم على ما يبدو مع الواجب الأخلاقي. وقد يبدو طبيعياً أكثر إن كان الكذب موسوماً بالقبح أن يقرر هذا انطلاقاً من أرضيّة متجذّرة في الغائيّة الأخلاقية، مفادها أن الفرد سيجازى على عدم الكذب في الحياة الآخرة. إن أحد البواعث التي تقود إلى التمسك بهذا الخيار تتمثل بأن الكذب لم يجعل قبيحاً ـ على عكس المعتقد الأشعري ـ بأمر من الله، وأنه لا يمكن صرفه ببساطة بسبب الجزاء الذي وعد به. فكيف يتسنّى حينئذ تقرير قبح الكذب في كل الأحوال (وبلا شروط)؟

ثالثاً: دور الواجب في الأخلاق: البرهنة على وجود الباعث الأخلاقي

يجدر التذكير بأن الهدف العام للجدل المعتزلي كان يتمثل بالتشبّث بلطف الإله وعدله، وهو ما يمثل جوهرياً وظيفة الدعوى المقرّة بأن القيم الأخلاقية المنسوبة إلى الأفعال مستقلة عن الوحي. ولدى دفاعهم عن هذا الموقف، كان للمعتزلة العديد من الخيارات المفتوحة أمامهم، وكان أولها إبراز كيف أن القيم الأخلاقية معروفة بالعقل. أما الخيار الثاني، فكان يتمثل بإبراز كيف أن أطروحة الاستقلال عن الشرع واللطف الإلهي الموصوف وفق منطقها، كانا شرطيْن مسبقيْن حتى يتسنّى للمنطق الديني أن يؤثّر فعليّاً بشكل معقول. ولذا كان يجب العلم بها عقلاً. ونجد وراء هذه الحجة الأخيرة ـ وهي حجة مغالطيّة مبنيّة على الطعن في الخصم بحكم أنها تنطلق من اشتراط الانتماء إلى المنطق الديني نفسه ـ العديد من الدعاوى المعروفة لدى المعتزلة، مثل الإقرار بوجوب النظر في وجود الله، أي بوجوب أن يسبق هذا ضرورة قبول الشرع، وأن يكون هذا الوجود مدركاً بالعقل، وهو ما يدل على أن القيم الأخلاقية ـ فضلاً عن التعقل المعتبر كدليل على الأخلاق ـ تسبق الوحي(٣٠). فقبح الكذب يبدو كذلك في هذا الصنف من الشروط المسبقة، إذ يجب أن يكون معلوماً قبل التصديق بالوحي بأن الله

(٢٩) خاصة بداية الفصل، انظر: المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٨٧ وما يليها.

(٣٠) يمثل هذا واجباً لحفظ النفس من الضرر. انظر: مانكديم، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨، وفي ما يتعلق بالصيرورة التي تقود في آخر المطاف إلى إدراك الفرد للواجب، انظر: J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech:* =

لا يكذب، وإلا فكيف للفرد أن يعتقد في مضمون أي خطاب إلهي؟ وعلاوة على هذا، إن كان الفرد يريد أن يتأكد من أن الله لا يمكنه أن يكذب في خطابه لأي سبب من الأسباب، ولأجل أي هدف آخر (حتى وإن كان خيراً)، فإن الكذب يجب أن يكون قبيحاً، بغضّ النظر عن نتائجه، سواء أكانت جيدة أو رديئة.

إن هذه الضرورة تقدم كحجة في حد ذاتها، وسنقوم بتلخيصها في ما يلي عندما نتحول إلى بعض المسائل المهمة المتعلقة باللطف الإلهي(٣١).

ولكن هناك دليل آخر سيشدّ انتباهنا الآن، وهو يمثل الصنف الأول من الأدلة الطامحة إلى إبراز أن القيم الأخلاقية معروفة في الواقع. إنه دليل يحتفظ به المعتزلة في دعاويهم، وكأنه أعزّ من الكبريت الأحمر عندهم، وهو يعتمد على ما يسمّونه المعارف العامة لسلوك الإنسان. إنه إرث ثمين يتداوله تلامذة الشق البصري من المدرسة المعتزلية، وأول من استنبطه هو أبو هاشم، ثم استعمله استعمالاً متواتراً القاضي عبد الجبار، وهو ما يشهد على صبغة الحصانة التي بات هذا الدليل يتمتع بها. ويتمثل الهدف هنا باستخلاص الوضع الوجودي للمفاهيم الأخلاقية (المنفصلة عن الشرع)، انطلاقاً من الأرضية الإيبيستيمولوجية المتمثلة بواقع المعرفة الأخلاقية الكلية. وهذا الواقع مستخلص، في المقابل، من خلال وجود بواعث أخلاقية متميّزة. إن الدليل المعتزلي يطمح إلى ترسيخ الشيء نفسه الذي قال عنه كانط إنه قائم وراء تخوم المعرفة المحسوسة، وبالتحديد عندما يقوم الفرد بفعل وفقاً لما يبدو أنه إملاء الواجب الأخلاقي. وفي هذه الحالة، يتصرف الفرد بالفعل وفق الباعث الأخلاقي، لا وفق المصلحة الشخصية(٣٢). لنرى، إذن، كيف رفع كتابنا هذا التحدّي.

إن الحجّة تساق على هذا النحو: نعلم (أو «من المعروف»، وهو ما يحيل هنا على المعرفة المشهورة أو الضرورية) أن الواحد منا لو استوى عنده حال الصدق والكذب، وكان الخياران يقودان إلى القدر نفسه من النفع أو الضرر، لكان اختار بكل تأكيد قول

= *A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamaḏānī* (Leiden: Brill, 1976), pp. 63-65.

إن عمل بيترز صالح لأن يستعمل كموسوعة نطلع من خلالها اطلاعاً واسعاً على مفاهيم القاضي عبد الجبار، بالرغم من أن هذا العمل، إن تطرّق إليه النقص، فسيكون ذلك من حيث الإلمام بنظرة القاضي الشاملة إلى الأخلاق.

(٣١) انظر الدليل الواهي المقدم بعجالة في: عبد الجبّار، المغني، ج ١٤: الأصلح، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٣٢) انظر: Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, pp. 63-65 and 71-73.

ومع ذلك فإن هذه الفكرة هي من أهم مضامين العمل.

الصدق، فإن «علم [الفرد] أنه يصل إلى درهم بعينه يحتاج إليه، بفعل الكذب أو الصدق، لم يؤثر الكذب في الصدق لا محالة، ولا يكون حالهما عنده حال صادقين أو كاذبين، في جواز إيثاره كل واحد منهما على صاحبه. فلو كان الحسن كالقبيح في أنه يفعل للحاجة إليه، ولا يفعل لحسنه، لاستوى حال الصدق والكذب عنده في ما له يفعل كل واحد منهما، إذا تساوى حالهما في النفع، فكان يجوز أن يختار الكذب على الصدق. فإذا بطل ذلك، دلّ على أنه يفعل الصدق لحسنه الذي اختصّ به، لا لما فيه من النفع ودفع الضرر»[٣٣].

إنه من المفروض أن يكون هذا المثال محسوساً وملموساً، بمعنى أنّ كل واحد منا ـ بمن في ذلك الملاحدة والزنادقة والدهريون ـ يعلم الفعل على هذا النحو، فيفترض أن يحيلنا، إذن، على تجربتنا المشتركة. وطالما أن هذه الأصناف من الناس تودّ القيام بالفعل على هذا الشكل، فإن المعرفة الأخلاقية لا يتقدّمُها الشرع. إن هذه الحجة هي سند نظرية الباعث الأخلاقي على فعل الخير أو الشر، فإن كان الواحد منا واعياً بقبح فعل ما، وباستغنائه عنه فإنه لن يختاره. والنتيجة هي أن الله الذي يعلم الأمرين لن يفعل القبيح[٣٤].

إن نقطة الجدال الكامنة في هذا الافتراض المندرج في هذه الحجة تتمثل بأن معرفة طبيعة الفعل الأخلاقية هي التي أعطت سبب القيام به، وعملية الباعث الأخلاقي تثبت أن الصفات الأخلاقية لازمة للأفعال. وسيكون من الحيف في حق حجة القاضي عبد الجبار أن نؤول دليله على أنه يقرّ بأن اختيار الواحد منا يفهم فهماً مجرداً عن الباعث الأخلاقي. فهذا الأخير هو ما يجعل الفعل «أ» مُغَلَّباً على الفعل «ب». فسبب الفعل سيكون جلب النفع أو دفع الضرر الكامنين في القيام بأحد الفعلين. إنه خيار بين أمرين ضمن أفعال تقود إلى النتائج نفسها. وهذا منسجم مع بعض المواقف التي تمسكوا بها، إذ إنه من غير المحتمل أن يكون الكائن الإنساني قادراً دائماً على أن يكون خلواً من كل احتياج، والبواعث الإنسانية تبدو تبعاً قادرة على أن ترتبط أساساً بالمنافع (المرغوب فيها)، والمضار (المرغوب عنها)[٣٥].

---

(٣٣) عبد الجبّار، المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٢١٤ ـ ٢١٥. نوقش هذا المثال أساساً في الفصل المبتدئ في الصفحة ١٨١.

(٣٤) بالنسبة إلى نظرية الباعث (الأخلاقي)، انظر: المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ١٧٧ وما يليها.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ١٨١ وج ١٤: الأصلح، ص ٤٤. وهذا يعني أنه من غير المحتمل أن يرتبط الباعث بالمبدأ فقط. ويعبّر الباقلاني عن الرأي نفسه في: التّمهيد، عُنيَ بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ ١ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، =

وهكذا، فإن القاضي عبد الجبار لا يحتج بأن الناس قادرون على الفعل، وأنهم يقومون به ابتداء، ولكنه يقرّ بالأحرى بأن الأشياء الأخرى عندما تصبح من حيث المبدأ متساوية إلى الحدّ الذي تصل إليه النتائج، فإن المبدأ هو الذي يستقطب الاختيار. فلكي يتحقق الواجب الأخلاقي، فإن الغائية يجب، إذن، أن تجرّد من قوة التأثير. وبالطبع، فإن هذه الحجة بعيدة عن التعقيدات التي تفرضها الصراعات على الوظائف الأخلاقية، مثل تلك التي يشملها المثال الإشكالي المقدّم من طرف الأشعري. إن الغرض القريب من الطرح الاعتزالي يتمثل بالإقرار بأن الناس يعرفون الحقائق الأخلاقية كقبح الكذب، وبأن الصفة المميّزة للحجة يجب أن تتعقب من خلال فعل استدلالي يبرهن عليها.

ومن هنا، فإن الحجة تبقى مكتنفة على صعوبة إثبات ما إذا كانت الاعتبارات الغائية، أي النتائج المرجوّ الوصول إليها، قادرة مع ذلك على أن تتساوى على الدوام، الأمر الذي يخوّل لنا أن نستنتج بأن القيم الأخلاقية هي التي ترجح كفة الميزان. وهذا مرادف لاستعادة المسألة التي انطلقنا منها. وهذا بالتحديد هو ما أثارته اعتراضات القاضي عبد الجبار من خلال مطالب محاوره الوهمي («فإن قال بعضهم...»)، ونقدهم يتطابق مع مضمون النقد الأشعري الساري آنذاك ضد أقاويل المعتزلة. إن أحد هذه الاعتراضات تمثل استحضاراً لملاحظات الجويني في الإرشاد، عندما يثبت أن «الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه [بحسب المعتزلة] اللوم والذم والعقاب [...] والاتصاف بالدنيات وسمات النقص [...]، فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق والكذب، وتقدير تماثل الأعراض فيهما، ومذهبهم ما ذكرناه»[٣٦].

إن التعريف للقبيح نفسه، بحسب الصياغة الاعتزالية، يشمل الذم، وحتى بغضّ النظر عن أشكال تحديد الفرق بين الذم والعقاب الإلهي بعد الموت[٣٧]، فإن الذمّ نوع من الضرر، كما يشير إلى ذلك القاضي عبد الجبار عندما يقول إنه «ينكر القبح لما فيه

= ص ٣١، حيث يقول إن الفرد منّا يجب عليه جلب النفع ودفع الضرر، وإنه مأمور بذلك. وفي المقابل، فإن التصرف بطريقة أخرى سيوصف بأنه «سفه». وهذا الرأي أكثر انسجاماً بكل تأكيد مع الدليل الشعري، باعتبار أنه يستبق بواعث الواجب الأخلاقي.

(٣٦) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٢٦٤.

(٣٧) إن كان الأمر على هذا الشكل، فكيف للنهي عن الكذب أن يصمد أمام التحول إلى منطق غائي غرضه حفظ النفس من العقاب الالهي؟ إن الشرع المنظّم للاستحقاق هو على درجة من الصرامة تجعلنا نرى كيف أنه من السهل أن تستند الأخلاق بجملتها إلى المنطق الغائي، وذلك نظراً إلى أنه لا مناص من التعرّض لطبيعة المعاملة التي يستحقها الفرد بحسب أفعاله. إن الحجة المعتزلية حريصة طبعاً على حصر النقاش في أصناف الناس الذين يجهلون الشرع، وبالتالي العقاب.

من الذم والضرر»[٣٨]، وكما ذكره صراحة عندما قدم الذم كمثال عن الضرر. والعكس صحيح، فإن المدح على فعل الحسن هو نوع من النفع، فهل يستطيع الفرد حينئذ أن يقول إنه عندما لا يختار الكذب، فإن إمكانية التعرض للذم تغدو مرتبطة بقرارنا؟ يبدو أن القاضي عبد الجبار لا يؤمن بصواب هذا الأمر، لكنه لم يأت هنا بجديد، ما عدا تكراره لسيناريو الصدق والكذب بالتشديد عليهما، حيث إنه يقول إن الفرد «لو اعتقد أنه لا يذمّ البتّة، وهو عالم بقبحه، وبأنه غني عنه لم يختره»[٣٩].

إن نقد الغزالي الثاقب يعالج مثل هذه الافتراضات الواسعة عبر فكرة الاقتران النفسي الراسخ في الذات، وهي فكرة نرى من خلالها أن ما يقود إلى اختيار فعل ما هو اقتران المدح والذم بحكم العادة، لا أننا نعتقد مبدئياً في قيمته الأخلاقية. وهكذا فعندما نرى شخصاً يفي بعهده، ويتحمل تعريض نفسه للموت في سبيل ذلك، فإن حسن الوفاء بالعهد ليس الداعي لمثل هذا الفعل، وإنما «سببه ثناء الخلق على من يفي بالعهود وتواصيهم به على مرّ الأوقات لما فيها من مصالح الناس، فإن قدر حيث لا ينتظر ثناءً، فسببه حكم الوهم من حيث إنه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيذ والمقرون باللذيذ لذيذ»[٤٠].

إن هذا التلميح المضمن في هذا النقد الذي يجد له تعبيراً أوضح في كتابات أخرى للأشاعرة، يندرج في إطار الانتقادات التي تمسّ أصل الاعتقادات الأخلاقية. فالحديث عن المدح الذي عادة ما يقترن بالصدق والذم ـ والذم هو ما يجلبه الكذب عادة ـ يذكّرنا فعلاً بالمانح المباشر للمدح والذم، وهو المجتمع. فالأخلاق هي نتيجة لشروط اجتماعية[٤١].

ومن هذا المنظور، فإن مشكلة الفصل بين العادات الاجتماعية والقناعات الأخلاقية، هي من إحدى المشكلات القابعة في قلب فكر جماعة المعتزلة، حتى وإن لم يتناولها القاضي عبد الجبار بالدرس في أعماله. فإدماجه للمبادئ الأخلاقية في المعارف الضرورية التي يمثل الله فاعلها، يخفي كل المسائل المتعلقة باكتساب هذه المعرفة.

---

(٣٨) انظر على التوالي: عبد الجبّار، المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٢٥، وج ١٤: الأصلح، ص ١٢٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٢٠١ (التفسير من عندي).

(٤٠) الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٧٤.

(٤١) على سبيل المثال، انظر: الشهرستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

إن كل محاولة لتجميل رُقع هذا الدليل[٤٢] تجد لها معارضة أساسية تعتمد على الطابع الإشكالي للدعاوى المتعلقة بـ«المعارف العامة»، ولكل «ما نعرفه جميعنا»، و«ما هو ثابت ثبوتاً راسخاً». وكما بيّن ذلك مرموره (M. Marmura)، فإن هذا البعد الإبيستيمولوجي للدليل، قد تم رصده من طرف خصوم نظرية الأخلاق الاعتزالية، وهم الأشاعرة الذين اعتبروه حجّة غير مقبولة، حيث إن نقدهم يصبّ في اتجاه التذمّر من هذا الدليل الذي يتهرّب من فك الإشكالات، والذي يكتفي فقط بافتراض الأشياء التي يودّ البرهنة عليها. إن كلا من الشهرستاني والباقلاني (ت ١٠١٣م) يتصدّى للدعوى الافتراضية للتجربة الكامنة في الدليل، مصرحاً بأنه يمكن لبعض الناس ألا يحمّل الصدق والكذب تلك الدلالات الأخلاقية التي يشدّدون عليها، وكأنها من تحصيل الحاصل (ولهذا يركّز الشهرستاني على الشروط الاجتماعية التي تسري في المعارف الأخلاقية). ولكن الصدق والكذب قد يكونان خاليين من أي تأثير عند الاختيار بينهما، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الاختيار بين درهمين أو بين استعمال اليد اليمنى أو اليد اليسرى (وهذه الأمثلة للباقلاني)[٤٣]. ومن هنا استنتج مرموره أن القاضي عبد الجبار لا يجيب عن الاعتراض الأشعري المقرّ بأن الدليل يتهرّب من السؤال[٤٤].

إن الدليل نفسه مندرج في مواضع أخرى أكثر قطعية وأشد قوة، ومرتبطة بقبح الكذب، وهو دليل نجده مبثوثاً في كتابات القاضي عبد الجبار، إذ إنه يتنزّل في

---

(٤٢) وللاطلاع على نموذج لهذا لتجميل، انظر على سبيل المثال: عبد الجبّار، المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(٤٣) انظر: الباقلاني، التّمهيد، ص ١٢٥. يهدف دليل الباقلاني إلى إبراز نوع من الدور في حجة المعتزلة على النمط التالي. فهي تنطلق، بحسب رأيه، من «أن من أمكنه التوصل إلى غرضه بالصدق والكذب، وجب عليه أن يتوصل إليه بالصدق دون الكذب، وأنه لا يقع منه إلا ذلك، وليس يترك إلى الغرض في هذه الأمور بالكذب إلى الصدق إلا لحسن الصدق وقبح الكذب». ويتمثل رد الباقلاني بإعادة صياغة هذا الدليل بقوله: «إنهم جعلوا وجوب التوصل إلى الغرض بفعل الصدق دون الكذب دلالة على حسن الصدق، فلما أبطلنا ذلك عليهم رجعوا يجعلون الدلالة على وجوب فعل الصدق دون الكذب حسنه، وهذا يؤدي إلى أن لا يثبت حسن الصدق ولا وجوب فعله، وذلك أنّا إذا لم نعلم وجوب فعل الصدق إلا إذا علمنا حسنه، ولم نعلم حسنه إلا إذا علمنا وجوبه، لم يكن لنا طريق إلى العلم بوجوبه ولا بحسنه». إنّ هذا التداخل والتلازم الشديد بين نمطين من القيم الأخلاقية (الواجب والصلاح) يؤديان إلى إلغاء الدليل. ومع ذلك، فإن دليل المعتزلة ليس فعلاً ذلك المقدم في التمهيد بحكم أنه يتخذ شكل إقرار واقعي (مذكور في الصفحة ١٢٥ من التمهيد) بأننا نعلم أن الناس يقومون بالفعل على هذا النحو أو ذاك في حالات معينة. ومهما كان الأمر، فإن نقد الباقلاني يحتفظ بقوته بالرغم من سوء التأويل الذي يتضمنه، ذلك أن حجته المتمثلة بأن الدليل يفترض التقييم [القبلي للفعل] يتطرق جيداً إلى نجاعة هذا الدليل.

(٤٤) M. Marmura, «A Medieval Islamic Argument for the Intrinsic Value of the Moral Act,» in: Emmet Robbins and Stella Sandhal, eds., *Corolla Torontenensis: Studies in Honour of Ronald Morton Smith* (Toronto: TSAR Publications, 1994), pp. 113-131.

وقد استشهدنا بالصفحة ١٢٩.

الإطار نفسه، بالرغم من أنه يكشف بوضوح عن بعدين مهمين لفهم الموقف المتخذ. ويتمثل البعد الأول بأن معرفة القيم الأخلاقية الناجمة عن العواقب هي أمر أولي، وأن الواجبات الأخلاقية معروفة فقط انطلاقاً من هذا الصنف الأول للقيم. ويقرّ البعد الثاني بأن المبادئ اللاحقة لا تعرف بالضرورة، وإنما بالاستدلال[٤٥]، فلا يجب علينا، إذن، أن نتشبّث بهذه الفكرة، بالرغم من أنها تساهم ـ ولكن فقط بعض الشيء ـ في إقرار ما قلناه سابقاً.

وبالرغم من ضعف وجهة نظر المعتزلة في ما يتعلق بالباعث الأخلاقي، فإن ما يظلّ مفتوحاً أمامهم هو الردّ على فحوى الإشكال المخصوص الذي طرحه منتقدوهم، والمتمثل بإمكان أن يكذب الفرد أو أن يتسبّب في هلاك النبي، وقد تمّ هذا الردّ بفضل حلّ عملي[٤٦] سُلِّمت مفاتيحه من خلال المعطيات التي كنا قد سجلناها مباشرة إبان حديثنا عن «درهم الكذب ودرهم الحقيقة»، حيث اعتبر وجود الخيار دليلاً قطعياً على قدرة الفرد على اختيار الخير. إنّ الناس يقبعون دائماً تحت وطأة الحاجة، ومع ذلك فإنه من الممكن تلبية الحاجيات بطرق مختلفة لا بطريقة واحدة. وبالفعل، فإن القاضي عبد الجبار يشير إلى الخيار كأهم وسيلة يفهم من خلالها معنى الاستغناء (lack of need)[٤٧]. ولذا نراه يشير إلى هذه الفكرة بالطريقة التالية، مستنداً إلى مثال المؤمن أكثر من استناده إلى مثال النبي. يقول القاضي: «وقولهم إنه يحسن من الإنسان أن يقول لطالب دم المؤمن إذا سأله عنه: أهو في الدار أم لا؟ أن يقول: ليس في الدار، وإن كان كاذباً ليخلصه من القتل لا يصحّ عندنا، لأن ذلك قبيح

---

(٤٥) على سبيل المثال، انظر الروايات الموجودة، في: عبد الجبّار، المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٦٦، والمقاطع المسرودة في الصفحة ٦٣ ـ ٦٤، وأيضاً في ج ١٤: الأصلح، ص ١٥٦ و٢٤١.

وللاطلاع على عرض مفيد لمسألة الكذب عند القاضي عبد الجبار، تعالج قضايا يمنعني طولها من التطرق إليها هنا، وبإمكان القارئ أن يعود إلى: Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, pp. 76-81.

(٤٦) لا أعلم إن كان قد حضر في ذهن الشهرستاني أثناء معالجته لهذه المسألة نصّ قرآني محدّد يرشدنا إلى طريقة التصرف في مثل هذه الحالات التي تذكّر بأنّ قسمًا من إجابته على المعتزلة كانت تتمثل بدعواه بأن العقل الإنساني قاصر بمفرده عن إصدار الأحكام الأخلاقية، وأن الشرع ضروري للجنس البشري لكي يدبّر أموره. ولكن هناك مثال آخر يتجلّى من خلاله عجز العقل الإنساني، وهو يجد بالفعل صدى له في النصّ القرآني الذي يهتم بمشكلة اتخاذ القرار في ما يخصّ قتل العمد، حيث يظهر القصاص مساوياً للعفو. انظر: الشهرستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨، والقرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآيتان ١٧٨ ـ ١٧٩.

ومهما كانت الحال، فإن سيناريو الهروب هو من دون شك استدعاء للعاطفة الدينية أو لحسّ ديني مشترك، حيث إنه يتحدّث عن النبي لا عن أي إنسان عادي هارب من ظالم.

(٤٧) لشرح مفهوم «الاستغناء»، انظر: عبد الجبّار، المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ١٨١.

منه، والواجب عليه أن يخلصه بالتعريض وما يجري مجراه». وعندما يسأل القاضي عن الشخص الذي لا يقدر على استعمال التعريض، نراه يجيب قائلاً: «إن العارف بالعادات من العقلاء لا بد من أن يعرف المعاريض كما يعرف الخبر، ويعرف التورية والألغاز كما يعرف الصحيح من الكلام»[48]. إن هذا الحلّ يصبح بدوره ممكناً من

---

(48) المصدر نفسه، ج ٦، مج ٢: الإرادة، ص ٣٤٢. وقد استشهدت المؤلفة بالترجمة الواردة في: Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, p. 78. [المترجم].

وبالرغم من أن مثال القاضي عبد الجبار يعوض مثال النبي بمثال المؤمن، فإننا نجد الحبكة الروائية نفسها في شرح الأصول الخمسة لتلميذه مانكديم شاشديو (الذي لم يعش بعد القاضي سوى عشر سنوات فقط). انظر: مانكديم، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٦.

وقد يكون القاضي ملهماً في هذا المثال من بعض التفاصيل الموجودة في السيرة النبوية لابن هشام، حيث يرد أنه في زمن معركة بدر طلب محمد من شيخ من شيوخ العرب بعض الأخبار عن الأطراف المتحاربة. وعندما سئل عن هويته من طرف الشيخ، أجاب النبي بطريقة ملغزة قائلاً: «إنه من ماء»، ثم انصرف تاركاً ذلك الشيخ يخمّن من تكون قبيلة «ماء» هذه. انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق م. بيومي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

وهذا الخبر يذكره الأبشيهي في فصل البلاغة من كتاب المستطرف من كل فن مستظرف ضمن أمثلة أخرى ثاقبة تتحدّث عن كيفية قول الحقيقة أو تجنّب الكذب باستعمال الحيل اللغوية، مستشهداً بالأمثال الأدبية المعتمدة على التعريض والكناية. ويزيد الأبشيهي المسألة شرحاً وبسطاً بقوله إن ألفاظ النبي تحيل إلى الآية القرآنية التي تقول: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [«سورة الطارق،» الآيتان ٥ ـ ٦]، وانظر أيضاً: شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي، المستطرف من كل فن مستظرف (بيروت: منشورات أنيس الطباع، ١٩٨١)، ص ٧٢ ـ ٧١.

من هنا يتهرّب الحلّ الذي توصلنا إليه تهرباً كلياً من أصل الصراع الذي يخلقه المدافعون عن المذهب الأشعري، وهو يجنّد الحيل والمكائد للدفاع عن فكرة الخير. وهناك شخصيات أخرى مشهورة استعملت بنفسها مثل هذه الوسيلة، ونجد من ضمنها أبا بكر الصديق (عندما سئل عن حقيقة النبي) والشافعي (عندما سئل عن طبيعة القرآن، أمخلوق هو أم غير مخلوق؟). إن جملة: «إن في المعاريض مندوحة عن الكذب» هي إحدى القواعد التي جمع الأبشيهي حولها أمثلته (ص ٧٢)، وهي مستحضرة في إحياء علوم الدين للغزالي، حيث يناقش فضيلة الصدق (وكلمة «صدق» تنطبق لديه على عدة معان أغلبها حامل لنغمة صوفية. وفعل «صدق» هو الذي يهمنا من ضمن هذه الدلالات). وفي هذا الباب، يبيّن الغزالي أن مثل هذه الحيل شبيهة بالكذب، بما أن طبيعة الكذب بالتحديد هي في إعطاء الآخرين فهماً مخالفاً للحقيقة. وبناء على هذا، فإن طبيعة الكذب هي الخداع، وتحديده الاصطلاحي لا يجب أن يكون تلاعباً بالأشياء الواضحة الصريحة. ولكن الغزالي يقرّ بالتوازي مع الموقف الذي اتخذه في الاقتصاد بأن مثل هذه الحيل تغدو أحياناً ضرورية لاعتبارات مثل الحرب أو المصلحة (وهو يضم مقاومة الحذر من الظلمة وقتال الأعداء إلى الحالات التي يمكن أن تستعمل فيها مثل هذه الحيل). وفي نظره، يصبح الصدق في مثل هذه الحالات كامناً في النيّة وفي الرغبة في الخير، ومثل هذا الصدق هو الذي يكون فضيلة. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، نشر جميل العطار، ٥ ج (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩)، ج ٤، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

إن هذا النوع من الشرح لن يفي طبعاً بحاجة المعتزلة [إلى دليل مقنع] حيث إنهم لا يرون أنه بإمكان الحرب أو المصلحة إلغاء مبدأ عدم الكذب.

ويبدو أن لهذه الأخلاق حضوراً جذرياً عميقاً على عدة مستويات من الكتابات الإسلامية، وهو حضور أعمق بكثير مما توحي به الإحالات النصّية المتداولة هنا. إننا لا نجدها فحسب في الأعمال الأدبية لكتّاب مثل الأبشيهي أو في الأدبيات التي تتعرّض لمبادئ الإيمان والعمل، كما نرى ذلك عند الغزالي، بل إنّنا نعثر عليها حتى في مدوّنات الفقه الأساسية، وهي مبثوثة في الفصول المتعلقة بالأيمان. ويرتبط السياق بالحالة الإشكالية المتمثلة بمعرفة ما إذا كان المعنى الظاهر للكلمات المستعملة من طرف مؤدّي القسم مختلفاً عن المعنى الذي يقصده. على سبيل المثال، انظر مدوّنة =

خلال إبراز اللاموازاة بين الصدق والكذب، ففي حين أن الكذب قبيح، فإن الصدق ليس ضرورياً أو حسناً في حدّ ذاته. ولكنه يُقيَّم في جانب كبير منه بحسب قاعدة العواقب الناجمة عنه[٤٩]. وكما أشار إليه جورج حوراني، فالاثنان ليسا متناقضين[٥٠]. أكيد أنّ القاضي عبد الجبار، كما بيّن ذلك حوراني، يرفض مقارنة [موقفه] بالحالة القصوى والمصيريّة التي يكون فيها السبيل الوحيد للنجاة بالحياة هو قول الكذب. إن العزاء الجزئي الوحيد قد يكمن أولاً في كون النجاة بالحياة، فضلاً عن تعميم المنافع على الآخرين، لا يعتبر واجباً[٥١].

وهنا نصل إلى نهاية الطريق في محاولتنا لتقرير قبح الكذب من طرف الإنسان، ومع ذلك، فإن هذا لا يعلن نهاية بحثنا.

رابعاً: لطف الله: غاية أم وسيلة؟ الواجب والغاية في التصرّفات الإلهية

يجدر بنا في هذا المجال أن نحوّل وجهتنا إلى مستوى آخر لإجراء نقاش الأخلاق، وهو مستوى نقفز فيه من «الشاهد» إلى «الغائب» ـ وهي في الواقع قفزة مندمجة في التنظير المعتزلي ـ لكي نطرح مسألة «كذب الله». وهنا أيضاً نجد أن

= المذهب الحنبلي لابن مفلح. انظر: أبو عبد الله محمد بن مفلح، كتاب الفروع، ٦ ج، ط ٣ (بيروت: نشر عبد الستار أحمد فراج، ١٤٠٢هـ/[١٩٨٢م])، ج ٦، ص ٣٥٣ وما يليها.

إن النقاش المتعلق باستعمال التعريض (وهو الغموض واللبس في التلفّظ بالكلام اللذين يكتم بهما الشخص نواياه الحقيقية) مرتبط في الآن ذاته بالأعمال الشرعية المحورية وبشروح الأحاديث القيّمة المندرجة في إطار معالجة مسألة اليمين.

(٤٩) باختصار، يكون الصدق حسناً بشرط ألا يكون فيه أي مستوى من مستويات القبيح. إن الموقف من الصدق محدّد عبر العديد من المواضع. انظر: عبد الجبّار، المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٥٩، ٧٤ و٨٧، وج ١٥: التنبؤات والمعجزات، ص ٣٢٩.

وهذا الموقف ينتج منه تصوير للصدق على أنه فعل خال جوهرياً من كل قيمة أخلاقية، كما نجد ذلك في شرح الأصول الخمسة، حيث يبرز الصدق كمجرد إدلاء بمعلومة. يقول القاضي عبد الجبار: «إنه يجوز أن يكون في الصدق ما لا يستحق عليه المدح والثواب، ولهذا فإن أحدنا لو جلس طول نهاره، يقول: السماء فوق والأرض تحتي، لأنه لا يستحق المدح والثواب إن لم يستحق الذم والعقاب» (ص ٣٠٦).

(٥٠) Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, p. 78.

(٥١) عبد الجبّار، المغني، ج ١٤: الأصلح، ص ٢٤ ـ ٢٥.

إن الواحد منا ليس واجباً عليه أن يوصل النفع إلى غيره أو أن يدفع عنه الضرر. وهناك حلّ آخر ممكن ومتاح بفضل أحد العوامل التي ذكرناها سابقاً (عند تعريفنا للقبيح) والتي تجنّبنا الذم. فمثل هذه العوامل تتوفر بفضل إذعان مرتكب الذنب إذعاناً كلياً. ففي حين أن القيمة الأخلاقية للكذب (والقبيح) تظلّ قابعة في مكانها، فإن نتائجها الأخلاقية المستحقة تتعطل. انظر: عبد الجبّار، المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ١٩.

تقرير قبح الكذب كمبدأ لا يتأثّر بالاعتبارات المرتبطة بنتائج الفعل، بل يسلك في هذا المضمار طريقاً مليئاً بالإثارة والتشويق.

نذكر في هذا الصدد أن أحد الأدلة المعتزلية على لطف الإله ـ وهو لطف حامل لمدلول أعمق من مجرّد قولنا إنّ الله متعالٍ على الأخلاق بحكم أن هذه الأخيرة لا تعكس إلا أوامره ـ مرتبط بالفكرة القائلة إنه لكي يقبل الإنسان الوحي فإنه يجب عليه أن يعلم مسبقاً أن الله لا يكذب، كما يجب عليه أن يعرف أن الكذب قبيح من دون شروط، بغضّ النظر عن العواقب الناجمة عنه.

إن هذا الدليل مبنيّ على شروط ضرورية كامنة في الشرع، وهو يمثل بالتحديد استحضاراً لفكرة الشروط التي تخلق وضعية مثيرة، وذلك لأنّ الحاجة إلى قواعد «الأخلاق اللاغائيّة» مصاغة في إطار «غائي». يقول القاضي عبد الجبار: «يبيّن ذلك أن الكذب لو صحّ أن يحسن لنفع أو دفع ضرر، لم نأمن أن يحسن ذلك منه تعالى، وذلك يوجب الشكّ في أخباره وأخبار رسله، ويؤدّي إلى أن لا يعرف بذلك شيء على وجه، [...] ومن جوّز الكذب عليه في بعض أخباره، لم يوثق بشيء من كلامه»[٥٢].

إن لم يكن الكذب محكوماً عليه بالقبح، بغضّ النظر عن العواقب، فإنّ هذا من شأنه أن يجرّ مباشرة إلى النتيجة المتمثلة بأن الناس لا يثقون بالرسالة الإلهية. وبالإمكان أن يبدو هذا كطريقة غريبة في استعادة الحقيقة التي مفادها أن الكذب قبيح باعتبار الوحي، ولكن ليس بالمعنى الذي يقصده الأشاعرة. فبالنسبة إلى هؤلاء، تفهم المقولات الأخلاقية على أنها صادرة عن الأمر الإلهي، في حين أنّه بهذا الفهم الجديد نرى كيف أنّ الكذب قبيح من باب اختيار الله نفسه بأن ينزل الوحي، ومن باب أن ذلك ترجمة لإرادته. فلو فكّرنا أنه كان بإمكانه الكذب، لكان الأمر الذي دبّره معطلاً، ولكان فعله وفقاً للنظرية الاعتزالية فعلاً عبثيّاً، أي اعتباطياً وهباء منثوراً.

هل يعني هذا أنه حتى بالنسبة إلى الله، فإنّ عدم الكذب حسن وفق شروط معيّنة، وضروري فقط لمجرّد النتائج التي يؤمن الناس بها؟ إنّ هذه الفكرة الأخيرة قد تكون فعلاً غاية توحي بلطف الله من حيث إنه يريد نفع الناس ـ عندما يؤمنون به ويطيعون شرعه، فيكافَأون بالدخول إلى الجنة ـ حتى وإن لم يكن هذا بالتأكيد نوع القيم الأخلاقية الجوهرية التي طمح المعتزلة إلى تأسيسها. فعند حديثه عن كيفية وجوب تصنيف الأفعال الإلهية، أخبرنا القاضي عبد الجبار أن الله ليست له أية واجبات معروفة.

---

(٥٢) المغني، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٦٦ ـ ٦٧.

إنّه يحتجّ على النظرة المنفتحة لواجبات الله، وهي نظرة تبنّاها بعض المعتزلة ـ من البغداديين أساساً ـ فاعتقدوا بأنّ النفع وقسمة المنافع على الكلّ هو أساس للواجب الأخلاقي، سواء تعلق الأمر بالله أم بالإنسان. وفي المقابل، تبنى القاضي عبد الجبار وجهة النظر القائلة إن الواجبات الوحيدة التي يمكن أن يقال إنّ الله ملزم بها، هي تلك التي خلقها بذاته عندما فرض التكليف. إنّ مثل هذه الواجبات تتضمّن تمكين الناس من القدرة على القيام بها ومكافأتهم (بحسب ما يستحقونه) إلى غير ذلك(٥٣). فهذه الواجبات تكون انطلاقاً من هنا تعاقديّة ومفروضة عبر قرار الإرادة الإلهية الهادفة إلى فرض الشرع. إنّ الطبيعة التعاقدية لهذه الواجبات تشبه بعض الواجبات الإنسانية، مثل شكر المحسن ورد الأمانات أو قضاء الدين، وكلها أشياء تلزم وفقاً للمعطيات الآنفة الذكر، أي تلك التي جعلت الشخص يستفيد من الإحسان أو يؤتمن على أمانة أو يستلف مالاً(٥٤). فهل الكذب مثل هذه الأشياء؟ إن كان الجواب بـ «نعم»، أي إن كانت هناك فعلاً من قبل الله صبغة تعاقدية للقبيح (فقط القبيح بسبب تعيين إرادته)، فإنّ الطبيعة الزمنية للحقيقة الأخلاقية ستكون قد تضرّرت بالفعل.

ومع ذلك، فإن كانت المبادئ الأخلاقية كائنات مستعصية على مستوى الشاهد، فإن الغائب يبدو متمتعاً ببعض الميّزات. ولكي نفهم هذه الآليّات بطريقة أحسن، فإنه علينا أولاً أن نعود إلى مناقشة القاضي عبد الجبار لما أحلنا إليه سابقاً على أنّه أمر الله وإرادته. إنّ هذا المفهوم يعكسه استخدام لفظ «التدبير» الذي نجده في عبارات واستعمالات لغوية كـ «الصلاح في التدبير» و«الفساد في التدبير». فالتدبير هو الغرض الذي يتعقّبه الكائن العاقل أو أنه العاقبة أو النتيجة، في حين أن الترتيبات والوسائل التي تقود إلى النجاح في المسعى أو إلى عرقلته هي بالتالي الصلاح أو الفساد. ومن هنا، فإن هاتين الكلمتين الأخيرتين تتصفان بصفة الشرطية والملاءمة. يقول القاضي عبد الجبار:

«ويقال في الشيء إنه صلاح في التدبير إذا استقام معه، ويقال إنه فساد فيه إذا اختلّ لأجله، فأما إذا قيل في أفعال الله تعالى إنها صلاح في تدبيره، فالمراد بذلك ما يتصل بالتكليف والمكلّف، فكلّ ما يفعله مما لا يؤثر في طريقتهما، ولا يخرج المكلف من

---

(٥٣) المصدر نفسه، ج ١٤: الأصلح، ص ٥٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٤ وما يليها. [بإمكاننا أن نسمّي هذا «الواجبات الإيجابية» في المقابل مع «الواجبات السلبية» التي تشمل دفع الضرر أو القبيح (بحيث يصبح القبيح مضاداً للواجب). انظر: المصدر نفسه، ج ١٤: الأصلح، ص ٧.

وبهذا المعنى، فإن واجب الله ألا يكذب هو سلبي من حيث إن القبيح هو المفهوم الجوهري هنا، ومن حيث إنه يجب عليه أن يتجنّب، وهو إيجابي من حيث إن طبيعة القبيح حصلت وفقاً للأسباب التي دبّرها من قبل.

أن يكون واثقاً بأفعاله، فإنه يوصف بأنه صلاح فيه، وكل معنى لو حدث لأزال المكلف عن طريق الثقة، يوصف بأنه فساد في التدبير. فلذلك قلنا إنه سبحانه لو كذب في وعده ووعيده وأخلفهما، لكان ذلك فساداً في التدبير، ونقول في ما يفعله تعالى من الصدق في أخباره، إلى غير ذلك من استقامة الأدلة وغيرها، إنه صلاح في التدبير»[٥٥].

إن هذه الفقرة تؤكد ـ من دون لبس على ما يبدو ـ أنّ الكذب ليس قبيحاً من دون شروط. فهو ضروري كذريعة للوصول إلى غرض مقصود يتمثل بأن التكليف ينجح من حيث إنه مرغوب فيه. وتلحق بأعقاب هذه المسألة الدعوى القائلة إن الله إن فعل الكذب ولم يخلق العباد ولا كلفهم، فإن ذلك لن يكون فساداً في التدبير. ولكن هل يعني هذا بالفعل أن القاضي عبد الجبار يقصد بهذا أنّ الكذب قبيح فقط عندما يكون فساداً؟ إن المشهد الذي يتجلى أمام أنظارنا من تلقاء نفسه هو مشهد معهود في علم الكلام، وهو يهتمّ بعلاقة الله بالعالم وبالأشياء وبصفاته الخاصة به. فهل يعلم الله مسبقاً بوجودها كمواضيع معرفية (وهو ما يقود مباشرة إلى مشكلة تحديد الأفعال الإنسانية)؟ وهل أنه قادر قبل أن يخلق؟ وهل بإمكانه ألا يخلق إن لم تكن لديه القدرة (وهذا ما يقود إلى مشكلة تحديد الأفعال الإلهية)؟ وهل أنّه يرى ويسمع ويتكلم ـ وهذا أهم شيء ـ حتى قبل وجود العالم؟ وبالنسبة إلى مسألتنا: هل أنه لطيف قبل أن يؤثر في وجود الأشياء على صفة الحسن أو القبيح؟ إنه ليبدو واضحاً أن القاضي عبد الجبار يرى أن فعل القبيح يمكن تصوّره حتى قبل خلق العالم، لأنه يتحدّث عن إمكانية كذب الله قبل شروعه في الخلق. وهكذا، فإن الحسن والقبيح لا يوجدان بسبب العالم، ومن هنا فإنه إن لم يكن هناك من غرضٍ لخلق العالم، فإن دعوى عدم [ارتباط] الكذب بالفساد لا تقود ضرورة إلى عدم قبحه. [فهو قبيح] بغضّ النظر عن العواقب وعن العالم، وبكلمة واحدة، بغضّ النظر عن كل الأشياء مهما كانت، بما في ذلك فعل التكليف.

وفي مجال أشدّ جلاءً ووضوحاً، نجد القاضي عبد الجبار يفصل بين صفات الله وأفعاله عندما يقول: «إنّ كونه قادراً لا يوجب الفعل، ولا سائر ما هو عليه، وكونه غير فاعل، لا يقتضي خروجه عن الحكمة»[٥٦]. إني أفهم كلمة «حكمة» على أنها تحيل إلى خيريّة الأخلاق، فكلمة «حكمة» مستعملة في تثبيت المعتزلة للعدل الإلهي: «هو حكيم لا يفعل القبيح»[٥٧]. ثم إن القاضي عبد الجبار يساوي بينها وبين العدل الذي

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٥٧) على سبيل المثال، انظر: المصدر نفسه، ج ١٤: الأصلح، ص ٧١ و١٥١.

يدل بالتحديد على أفعال تمليها اعتبارات الحق والاستحقاق بما في ذلك العقاب[٥٨]. فالعدل الذي يتمثل بـ «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[٥٩] هو ضدّ الظلم أو الجور، وهو مرتبط بالأفعال. وبالرغم من أن العلاقات بين الحقوق والاستحقاق مقيّدة بوجود الكائن الإنساني ـ وبالأشياء المخلوقة ـ وهو ذلك الكائن الذي يملك حقوقاً، ويتصرف بطريقة تستحق الثواب أو المجازاة من عند الله، فإنه من الواضح أن قانون الاستحقاق والقيمة النموذجية للحقوق يجب أن يسبقا كل هذا. هكذا يبدو لطف الله (حكمته وعدله) مؤسساً على قاعدة زمنية منفصلة عن كونه صنع العالم ـ أي خلقه ـ أو لم يصنعه[٦٠].

إن مثل هذا الفصل بين الأفعال والصفات الإلهية يهدف إلى الدلالة على أن الله هو في الآن ذاته حكيم بالحكمة الأخلاقية، وأنه يفعل أفعالاً مطابقة للأخلاق، فهو عادل ولطيف، وأفعاله هي أيضاً كذلك. وحتى وإن لم يفعل، فإنّه سيكون حكيماً بالحكمة الأخلاقية. وهذا ما يؤدي إلى وحدة الوجود العقليّة التامة التي تطبع الفكر المعتزلي. وهو ما يختلف اختلافاً بارزاً عن الفصل المشابه الذي يقيمه الأشاعرة، ولكن لأغراض أخرى مختلفة تتمثّل بإظهار كيف أن أفعال الله القبيحة وفق المقاييس الإنسانية لا تتّصل بالإله، ويتم هذا عن طريق الفصل بين ذات الإله وأفعاله. وهو ما لخّصه البغدادي في قوله: «لا نقول إن الكاذب والظالم من خلق الكذب والظلم، ولكننا نقول إن الظالم من قام به الظلم»[٦١]، وهذه ثنائية تحفظ تعالي الله عن الأخلاق (كما نعرفها نحن البشر)، إذ الأخلاق هي في الحقيقة أوامره.

---

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٤٨ ـ ٥١.

(٥٩) مانكديم، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٢.

(٦٠) بالرغم من أن المعتزلة لا يتحرجون من نسبة الأغراض إلى الله ـ وهو شيء لا يمكن لفلاسفة الإسلام المنتمين إلى الأفلوطينية المحدثة أن يتصوروه، نظراً إلى أنهم يربطون الأغراض بالضرورة والكثرة، فالله «لا ينحو غرضاً لذاته» ـ انظر الملاحظة السريعة لابن سينا في: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، النجاة : مختصر الشفاء، وهو في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥)، ص ٢٨٧.

ونحيل القارئ إلى التعبير الأشعري عن هذه المسألة، كما نجده عند الباقلاني، التّمهيد، ص ٣٠ ـ ٣١.

وأهل السنّة والجماعة يشمئزّون بدورهم من هذه المسألة، حيث إنهم يرفضون «تعليل أفعال الله». ومن البيّن على ما يبدو أن تقسيمنا للأخلاق إلى مستويين غائي وواجباتي يضطلع بوظيفة التمييز بين لطف الله الذي يشمل الأشياء والأغراض من جهة، والأشياء والأغراض الأقل لطفاً من جهة أخرى. وإقرار [وجود] الصنف الثاني يحدّ من الطبيعة المطلقة للأخلاق.

(٦١) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، حقّق أصوله وفصّله وضبط مشكله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: [د. ت.])، ص ١٢٥.

لقد اقترح الأشعري فعلاً هذا عندما قال: «والله تعالى يكون منه الشر خلقاً، وهو عادل به». انظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ١٢١.

وما يوحي أيضاً بأن وجود الشرع لا يمكن أن يكون سبباً ـ بهذا المعنى الجديد ـ لقبح الكذب، هو أن القاضي عبد الجبار موافق في هذه النقطة لمسار الفكر المعتزلي المهيمن، الذي لا يعتبر السمع الوسيلة الوحيدة التي يتحقق بها التكليف. فالشرع مفروض على الكائن الإنساني بموجب أنه مدعوم بعقل الإنسان الذي يعرف الصواب من الخطأ، لا بموجب سماع الرسالة النبوية. إن وظيفة العقل تتمثل فعلاً بالتمييز بين الحسن والقبيح[٦٢]، وقد جعل الله هذا في عقولنا بالفطرة. فشكل هذه المعرفة الضرورية هو عادة جملة الأخلاق، ونحن مأمورون بأن نكتشف تفاصيل هذه المعرفة ونبحث عن تطبيقها[٦٣]، والوحي هو إحدى الطرق التي بإمكانها أن تقودنا إلى هذا الاكتشاف، ووظيفته تتمثل بإعطائنا تفاصيل حقائق الأخلاق العقلية وواجباتها. والطريق الآخر، كما يبرز ذلك بجلاء، هو الاستدلال العقلي[٦٤].

إن هذا يفسر إشارة القاضي عبد الجبار إلى أن الله حريص على أنّ: «الشرع كاشف عن الأمور الثانية في العقل غير مخالف لها»[٦٥]، ويضيف قائلاً: «فكأنه تعالى خلق في العقول هذه العلوم [علمنا بأن بعض الأفعال قبيحة كالكذب والظلم... إلخ] المتناولة للأفعال وأحكامها، على طريق الجملة، ثمّ أقام الدلالة على تفصيلها، وألزم المكلف النظر، ليعرف تفصيل تلك الجملة، فيفعل أو يترك، ويلتمس مصالحه بفعله وبتصرفاته». فما لا يستطيع العقل إدراكه بقوته الخاصة، يعطيه الشرع بأن يكسو الوقائع الخاصة برداء العقل الأساسي للمعرفة الأخلاقية (وهذا هو التكليف العقلي)[٦٦]. فالشرع يقود إلى الفعل على أنه لطف يمكّن من مساعدة الشخص الواقع تحت التكليف مباشرة على تأدية واجباته التي يعرفها معرفة عقلية (الواجبات العقلية)[٦٧]. وعندما لا يقدر الشرع

---

(٦٢) عبد الجبّار، المغني، ج ١٤: الأصلح، ص ١١٧.
بالإمكان الاطلاع على الشرح المفيد الذي يقدمه عبد الكريم عثمان لهذه الفكرة: «إذا كان حدّ الإنسان في رأي البعض أنه الحيوان العاقل [...]، فإن تعريف الإنسان عند القاضي يمكن أن يكون ببساطة: الحيوان المكلف، إذ لا يكون الإنسان عاقلاً إلا والغرض من وجوده كذلك أن يقدر على حمل أمانة التكليف». انظر: عبد الكريم العثمان، نظريّة التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٢٧.

(٦٣) على سبيل المثال، عندما نعلم ضرورة أو باضطرار أن الظلم قبيح، فإنه يجب علينا أن نبحث بالدليل لنعلم إن كان فعل ما يمثل ظلماً، وذلك بأن نتثبت إن كان ناتجاً من ضرر غير مستحق أو من ضرر لا ينتج منه أي نفع. على سبيل المثال، انظر: عبد الجبّار، المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٢٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١٥: التنبؤات والمعجزات، ص ٤٣.

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٦٧) يقول القاضي: «فكأنه قيل له: افعل هذه الشريعة، لكي تقوم بما في العقول». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

على خدمة مثل هذا الغرض، فإنه لن يكون ضرورياً لله أن يبعث رسولاً، لأن هذا سيكون بمثابة العبث[68]. يبدو، إذن، أنّ القاضي عبد الجبار يلحق الوحي بشريعة العقل، وذلك بقدر يفوق بكثير القدر الذي وصل إليه سابقوه من معتزلة البصرة[69]. ومن هنا يتم كسر خط الدائرة الغائية التي ربطت القبح بالكذب على مستوى وجود الرسالة النبوية. فالكذب قبيح بمعنى أنه يتعدّى مسألة كونه ناشئاً من التعاقد المبني على النقل، وذلك لأنّ المبادئ الأخلاقية مدركة بالعقل الذي هو وسيلة إدراك المعرفة المطلقة. فالتدبير الإلهي هو عقلي أكثر من كونه نقلياً عند صدوره.

وفي حين أن بعض الخاصيات الوجودية للقيم الأخلاقية قد تتدعم عند ذلك، فإن هناك خاصيّات أخرى تبقى محتاجة إلى الدرس، وهي تلك التي تتراءى لنا عبر باعث نتعرّف إليه عند طرحنا لمسألة الكذب الإنساني. وهذا الباعث هو الصراع بين الاعتبارات الغائية والواجباتية للأخلاق. وهو ينشأ في هذا المضمار على شكل صراع بين فضل الله ومبدأ عدم الكذب، بغضّ النظر عن العواقب. إن هذه الحالة مختلفة عن تلك التي ألفناها من قبل، كما يختلف الوجود الإنساني عن وجود الله، عندما يُتَطرق إليه من منظور البواعث الأخلاقية.

فكون الله ليس خاضعاً لشيء، وبالتالي لا لضرر ولا لنفع، فإنّ ذلك يُمكّن من استعمال المدح والذم كبدائل تأويلية لمسألة اختيار الأفعال الأخلاقية الجيدة. ومن جهة أخرى، فإنّ الصراع بين المطالب الأخلاقية هو بحق شبيه بذلك الصراع الكامن في قصة النبي الهارب، إذ إننا نجد هنا أيضاً أنّ المقتضيات الغائية المرتبطة بخير شخص آخر (أي إنقاذ حياة النبي) قائمة في الطرف المقابل للدعاوى التي تقتضيها مبادئ أخلاق الواجب.

لقد خلق الله العالم من باب الإحسان، فجعل العقل المشرّع الطبيعي للإنسان، وأقام مبدأ التكليف الذي يصل به الناس إلى الثواب إذا ما استحقوه بفعل سعيهم وفقاً

= إن الصلاة مثال كلاسيكي لهذه الوظيفة، لأنه يقال إن القيام بها يعدّ الفرد للقيام بواجبات أخلاقية أخرى. يقول القاضي: «تحمّل المكاره والمشاق والآلام يدعو إلى أمثاله العقلية لما بينهما من المناسبة في تحمّل المشقة لأجل المنفعة» (ص ٣٦)، وانظر أيضاً: Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, pp. 129-139. حيث يتعرّض لدور الشرع.

(٦٨) إنّ العلاقة بين العقل والشرع يتطرق إليها في كتاب التنبؤات. وهناك نقطة جوهرية في النقاش تتمثل بتحديد وظيفة بعث الرسل (وفي هذا المجال تختلف وجهات النظر داخل جماعة معتزلة البصرة). انظر العرض الشامل لهذه المسائل في: عبد الجبّار، المغني، ج ١٥: التنبؤات والمعجزات، ص ١٩ ـ ٢٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

للشرع. فهل بإمكان الله أن يكذب حتى يتحقق القصد من إحسانه؟ هل بإمكانه حتى يحسن إلى البشر أن يلغي الوعيد الذي يغدون به قابلين للعقاب بسبب الظلم الذي فعلوه، وهو ما من شأنه أن يجعل خطابه كذباً؟ هذه هي المسألة الشهيرة المتعلقة بعقاب الكبائر، وهي تنطوي على المواقف التي فرّقت بين أفراد المدرسة الاعتزالية وأقرانهم من المدرسة الأشعرية. ووفقاً للتقليد المعتزلي، نجد القاضي عبد الجبار يصرّح بأنّ الله لا يمكن له أن يفعل مثل هذه الأشياء (وبالفعل، فإن حقيقة العقاب هي أطروحة مركزية يستشهد بها كدليل بيّن ضد أصحاب الأصلح)[٧٠].

إن ما يوحي به هذا الصراع ـ بما في ذلك الفريق الذي يحسم لصالحه ـ هو أنه بالرغم من أن قبح الكذب يجب أن يستدلّ عليه كشرط سابق لنجاعة مقاصد الله الخيّرة، فإن هذه المقاصد ليست بالقيمة السامية والخير الأقصى، حتى يكذب الله من أجل تحقيقها. فما هو، إذن، أقصى حدّ يمكننا الوصول إليه في سلسلة الخيرات؟ ما هو الخير الأسمى الذي يضبط سلطة الإحسان؟

إن الجواب مقدم من بعض الوجوه من خلال اعتناق المعتزلة لمبدأ الإرادة الحرّة، وذلك لأن مقصد الله الذي هو أحد الشروط يتمثل بأنه لا يعطينا الجزاء بمجرد ولادتنا (رغم أنه قادر على هذا بحكم أنه خلقنا بدءاً في الجنة[٧١]، وهذه ملاحظة تقوّض كذلك نظرية الأصلح). إنّ الغاية من وراء ذلك تتمثّل بإمكانيّة استغلال فرصة تحصيل الثواب إذا ما نحن لبّينا هذه الدعوة. إنّ حرف «إذا» المتعلق هنا بالتدبير الإلهي هو أساس نظرية الإرادة الحرة. وهناك مع ذلك تفسير أوفى وأشمل، وهو مندرج في قانون الاستحقاق الرائع. لقد سجّلنا سابقاً أن قوّة الاستحقاق تتمثل بكونه قابلاً للمقارنة بقانون السببيّة الطبيعي. فعندما تستحق الأفعال الحسنة الثواب، والأفعال القبيحة العقاب، فالأمر يجري كما لو أنّ هذه الأفعال قائمة في علاقة سببيّة بالنتائج المترتبة عليها. وعندما يتحدث القاضي عن الشرع، مبيّناً حقيقته لا فقط كدليل، بل جاعلاً منه كذلك هدياً[٧٢]، فإنه يجب أن نستخلص من ذلك أن المطابقة بين القيم الأخلاقية للأفعال والنتائج الأخلاقية للجزاء أو العقاب، لم تكن جاهزة أو مرتبة عبثاً، وأنّ مقياس الاستحقاق هو في المقابل ما يحدّد

---

(٧٠) عبد الجبّار، المصدر نفسه، ج ١٤: الأصلح، ص ١٠٦ وما يليها.

(٧١) وهذا كما تورده الحجج في: المصدر نفسه، ج ١٤: الأصلح، ص ١٣٧ ـ ١٤٠.

ولكن لنسجل مع ذلك أن العديد من المعتزلة يدّعون بأن عظم المنافع التي سيكافأ بها الناس يمكن ألا تعطى من باب النفع، وإنما فقط من باب الاستحقاق، وهذا بالرغم من أن قانون النفع مسلّم به حتى على أدنى مستوى (وإلا فإن صعوبة الالتزام بالشرع ستكون من قبيل العبث).

(٧٢) على سبيل المثال، انظر: المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٦٥ و١٠٥.

هذه العلاقة. ولأن الكذب بالنسبة إلى الله ليس أيضاً مجرد مسألة تغيير في العقد، لأن العقد تأسس عن طريق وقائع أخلاقية لا تغيير فيها، فإن خلقت الرسالة ـ القرآن ـ في الزمن، فذلك يعني أن هذه «الوقائع الأخلاقية» كانت حينئذ موضوعاً للمعرفة الإلهية الأزلية. وهذا العلم الذي هو إحدى صفاته يشمل «جميع المعلومات على الوجوه التي يصحّ أن تعلم عليها. ومن الوجوه التي يصحّ أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به»[٧٣]. وهكذا، فإن مبدأ الاستحقاق يشكّل صنفاً متميّزاً من القيم الأخلاقية المبنيّة على الواجب. وهذا بالفعل ما أشار إليه القاضي عبد الجبّار عندما خصّص صنفاً مميزاً للشر يتمثل بـ «وعد على ما لا يستحقّ به الثواب بالثواب، أو توعّد على ما لا يستحق به العقاب بالعقاب»[٧٤]. فلكأنّ الله يبدو هنا كمدير للقانون الأخلاقي أو كوسيط في عملية الاستحقاق الأخلاقي بشكل يجعل منطقياً معارضي المعتزلة ينزعجون من هذه الاقتحامات لسلطان الله وملكه. ولرفض قانون الاستحقاق هذا، أقرّ الأشاعرة بأنّ كل جزاء هو هبة من الله وبلا مسوّغ (وأنّ كل عقاب هو عدل)[٧٥].

ومن هنا، فإنّ كفّة الميزان ترجح من عدة وجوه عندما يتعلق الأمر بالإله، ونرى أيضاً أنه بالرغم من أن فعالية بعض المبادئ الأخلاقية ـ مثل قبح الكذب ـ قد تكون شرطاً سابقاً للتدبير الإلهي، فإن هذه المبادئ ليست شرطية في ذاتها، وإن التدبير الإلهي هو بدوره مشروط بمبادئ أسمى قيمة من الخير المندرج داخل هذا التدبير. ها نحن قد رسمنا، إذن، القيم العليا التي نقيس بها الخير.

خاتمة

لقد كان غرضنا [من هذا العمل] مراجعة وظيفة الكذب في الموقف الذي سعى المعتزلة إلى تأسيسه. وما رأيناه باختصار تمثل أوّلاً بأنّ بواعث الأخلاق يصعب

(٧٣) مانكديم، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٢.

(٧٤) عبد الجبار، المصدر نفسه، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ٦١.

وفي المضمار نفسه: «إنّ الحكيم لا يجوز أن يوجب ما لا مدخل له في كونه واجباً، لأنّ ذلك يجري مجرى الكذب». انظر: المصدر نفسه، ج ١٥: التنبؤات والمعجزات، ص ٢٨.

(٧٥) الشهرستاني، الفصل في الملل والنحل، ص ٨٦.

تطرّق فكر القاضي عبد الجبار فعلاً إلى إمكانية العفو التي قد تشكّل تحايلاً على «قانون الاستحقاق»، وهو يقول إنّ الله قد يغفر للإنسان فقط إذا ما لم يبعث رسولاً. انظر: عبد الجبّار، المغني، ج ١٤: الأصلح، ص ١٠٨ ـ ١٠٩. وقد أورد هذا كمثال يبرهن به على أنّ الله لا يفعل الأصلح. ويبدو أن هذا قد يثير الشكّ في ما يتعلّق بمعادلة التكليف العقلي والتكليف الشرعي التي ألمحت إليها هنا، باعتبار أنّ الشرع مواز للحقائق الأخلاقية العقلية بما فيها المبادئ التوزيعيّة المتحكّمة في الجزاء والعقاب. إن تأويلي لهذه النقطة يعتمد في قسط كبير منه على مفهوم القاضي عبد الجبار للشرع كمجرد دليل على ما هو موجود بالفعل.

اكتشافها عبر الوسائل الحسّية، وأنّ أي منحى وجودي متعلق بالقيم الأخلاقية سيقاومه الاستنباط [العقلي] البسيط لمثل هذه البواعث. ورأينا ثانياً أن موقفاً لاهوتياً منسجماً قد تبلور في المواضيع المرتبطة بصدق الإله، وأنّ الصيغة المطلقة لقبح الكذب التحقت بها مبادئ أخرى نابعة من الواجب الأخلاقي، منها تلك المتعلقة بالاستحقاق الذي يربط الأفعال بعواقبها بشكل يوحي بمتانة العلاقة السببية بينهما. ورغم أن البواعث التي تقفّينا أثرها كانت تشكّل على ما يبدو ملامح علاقة تواصلية بين المستوى الإنساني والمستوى الإلهي، فإنه بالإمكان أن نسجل أننا تطرقنا إلى كل مستوى بمعايير وبتوقّعات جدّ مختلفة عن بعضها البعض. فإن نحن صدرنا عن المستوى الأول، كان بالإمكان طرح السؤال التالي: هل هذا معقول؟ وما مغزاه؟ وكأننا ننطلق من معايير مشتركة متعلّقة بالتفكير وبالحقيقة. وفي المستوى الثاني انصبّ اهتمامنا على اكتشاف الخطاب اللاهوتي وتنظيمه تنظيماً منطقياً.

لقد كان توجّهنا في هذا العمل مزوّداً بسيرورة الدلائل التي قادت إلى استنتاج خيريّة الله وعدله. فهذه السيرورة تشمل محاولة التمييز بين الله والخير، أي بين أوامر الله وما هو خير. وهذا نوع من التكرار الذي يمثل شكلاً من الأشكال المألوفة في الفلسفة الأخلاقية[٧٦].

وفي هذه المحاولة للتمييز بينهما، يبرز الاستحقاق كحدّ فاصل بين الاثنين، حتى وإن لم يكن هذا القانون القوي قادراً على مساعدتنا في عملنا، وإنما مشيراً فقط إلى تحوّل مجرّد تمييز بريء إلى ثنائيّة ضارّة، وذلك لأنّ العلاقة بين مثل هذه القوانين الأخلاقيّة الصارمة وقدرة الله على الفعل، ليست محدّدة إلا تحديداً ضبابيّاً.

---

(٧٦) إنّ أحدث مثال هو ما سمّي «المغالطة الطبيعيّة» (naturalistic fallacy) الذي حطّ مور (G. E. Moore) من شأنه في أوائل هذا القرن في كتابه مبادئ الأخلاق (*Principia Ethica*).

إنّ دعاة الأخلاق الطبيعية يرون أنّ الخير بإمكانه أن يعرّف انطلاقاً من محدّدات طبيعيّة، وبحكم أنه يحيل إلى أشياء كالسعادة واللذة وغيرها (وقد تختلف الآراء فيما تحيل إليه)، فإنّ كلمة «خير» لا تعني شيئاً سوى«سعادة» أو «لذّة»، وهلمّ جراً. ويلاحظ مور أن جملة كـ «السعادة خير» تصبح حشواً، مبرزاً أن مثل هذه المعادلة مستحيلة. انظر: Hudson, *Modern Moral Philosophy*, p. 69.

والنقد نفسه بإمكانه أن يطبّق على موقف الأخلاق الذاتيّة، كما تبنّاه الأشاعرة الذين يرون أنّ «الخير» يعني «ما أمر به الله». وهو ما يجرّ القاضي عبد الجبار إلى نقدهم بفضل الاستشهاد بالآية التي تقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ٩٠].

وانظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٦: التعديل والتجوير، ص ١١٣.

ومن جهة الأشاعرة، ظهرت حجّة لها بنية شبيهة جداً بحجة المعتزلة، وهي مرتبطة بالنقاش حول طبيعة القرآن، حيث يظهر الكلام الإلهي مختلفاً عن الخلق، وقد استشهدوا على ذلك بآية تذكرهما منفصلين، وهي: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [«سورة الأعراف،» الآية ٥٤]، وانظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ٤١.

إن الافتقار إلى الحلول المنطقية لمثل هذه المشاكل النظرية، لا يعكس إلا حالة الضعف والنقص الإنساني التي تلهم مثل هذه المباحث. علينا، إذن، أن نقول إنه انطلاقاً من أهداف العلم الإلهي الذي يصرّح بعدل الله، يجب أن يكون الإيمان بالعدل العزاء الذي يتوفّر لنا عندما تدل كل الوقائع على خلاف ذلك، الأمر الذي يجعل الجهل بهذا العلم قابلاً، في مثل هذه الحالات، لأن يتحول إلى موقف «التوكّل». وعند الشدائد يجب أن يبقى الإنسان مقتنعاً بالعناية الربانية المدبّرة للعالم، وهذا ما تحفظه له عدم قدرته على فهم هذا التدبير[77]. وهو ما يجعل أغلب الدلائل المهمة والملزمة التي رأيناها تبدو كذلك دائرة في فلك قضية الثقة [بالله]، لأن الشبهة المتمثلة بأن الله يفعل الشر بإمكانها أن تحرمنا من الثقة به. فمن زاوية معيّنة، نجد أن هذا الدليل نابع من أقدار الله اللطيفة، ولكنه من زاوية أخرى دليل على عجزنا وحاجتنا. وسيكون من الصعب حينئذ على الفرد أن ينفي أن هذا الدليل الأخير هو السبب الذي يحتّم في نهاية الأمر، وبكل بساطة، أنه من «الواجب» على الله أن يكون خيّراً.

(77) وهذا ما يلمّح إليه القاضي عبد الجبار في: المغني، ج ١٥: التنبؤات والمعجزات، ص ٤٢.

الفصل السابع

الأنطولوجيا الأشعريّة: الذوات الأوّليّة(*)

ريتشارد م. فرانك

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل بالإنكليزية، في: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 9, no. 2 (1999).
وقد نقله إلى العربية د. مقداد عرفة منسية.

- ١ -

الغاية من هذا الفصل هي فحص المفاهيم والألفاظ الأساسيّة على الإطلاق التي تخصّ مبادئ الأنطولوجيا واللاهوت الأشعريّيْن، والتي حظيت باتّفاق عامّ داخل المدرسة[1]. والملامح الكبرى في مذهبهم في الجواهر الفردة والأعراض، وفي الله وصفاته معروفة جيّداً، وتعتبر كثيراً، إن لم يكن عموماً، بسيطة نسبيّاً. وأحد الأسباب في كونها يُنظر إليها هكذا هو أنّه بولغ كثيراً في جلّ الدراسات، بما فيها دراستي، في اعتبارها أمراً مفروغاً منه، أو أنّها عولجت بطريقة سطحيّة. وكثير من المفاهيم الأساسيّة على الإطلاق والمعجم المتعلّق بها، لم تُفحص بصفة مستوفاة، وبكيفيّة تلزم عن ذلك لم يُدقّق النظر بطريقة ملائمة في عدد من العبارات المستعملة في ترجمة النصوص وشرحها، وذلك في ما يتعلّق بمداها من الصحّة في تعبيرها عن المعنى المقصود في اللّغة العربيّة.

ونحن، وإن حذفنا النّقاش الصوري (formal) الذي وجد عند المتكلّمين السابقين للأشعريّة، وعند خصومهم، فإنّنا سنُعير بعض الاهتمام الجدّي إلى المعجم العربي في عدد من الكلمات، وذلك طمعاً في تحصيل رؤية أوضح للكيفيّة التي كانت تفهم بها، وكذلك لاستعمالاتها ودقائقها. وهذا سيعيننا أيضاً في إبراز ملامح مهمّة معيّنة من علم الكلام الأشعري في كونه، شأنه في ذلك شأن كلام الجبّائي وأتباعه من المعتزلة، علماً إسلاميّاً استُنبط بطريقة أصليّة، وصيغ باللغة العربيّة من غير التزام بسُنن غير إسلاميّة متقدّمة، وبتأثير مباشر من هذه تأثيراً يسيراً أو منعدماً. وقد أوردنا العبارات العربيّة بأكثر ممّا هو مقتضى في العادة، نظراً إلى ما للمعجم من أهمّيّة بالغة بالقياس إلى غايتنا هنا.

---

(١) طبقاً لذلك، فلن نعالج فكرة «الأحوال» المتميّزة أنطولوجيّاً، مثلما قال بها الباقلاني أو الجويني. كذلك لن نناقش إلا يسيراً المفاهيم وألفاظ المعجم التي تهمّ تعلّقات الموجودات الأوّليّة، مثلاً، تلك التي تقتضي مواضيع، مثل سواد الجوهر الفرد، أو تعلّق العلم بالمعلوم وما شابه ذلك، لأنّ هذه مواضيع تشمل عدداً من المشكلات المعقّدة التي كانت فيها اختلافات في مستويات شتّى.

يقول الباقلاّني إنّ من الأشاعرة من ذهبوا إلى أنّ «أعمّ الأسماء قولك «شيء» و«موجود» و«ذات» و«نفس» و«عيْن» ويريدون بـ «الأسماء العامّة» التسمية المشتملة على سائر الذوات»[٢]. وقد يبدو القول إنّ هذه هي أعمّ الأسماء، وكأنّ اعتبار «الذات» و«النفس» و«العين» مرادفات للشيء منظوراً إليه فقط من زاوية المعجم اللغويّ العادي، مثلما قال المبرّد إنّ «الشيء» «هو أعمّ ما تكلّمتَ به»[٣]. ومع هذا، تُميّز في سياق علم الكلام ومن الناحية الصوريّة «الأسماء التي تفيد الإثبات للذوات، وهو مثل قول القائل «شيء»، فإنّ ذلك من أعمّ أسماء الإثبات»[٤].

---

(٢) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد، عُني بتصحيحه ونشره ريتشارد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ ١ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ٢٣٤، س ٧ وما بعده (و «التسمية» هنا في صيغة المفرد بما أنّ هذه الألفاظ اعتبرت مترادفة). والسبب في أنّ البعض، ومنهم الباقلاني، لم يذهبوا إلى القول إنّها أعمّ الأسماء هو أنّ «المعلوم» وأسماء عديدة غيره يمكن أن تُطلق على كلّ من الموجود ومن المعدوم، بينما لا تطلق هذه، بحسب المذهب الأشعري المشترك، إلا على الموجود الثابت (actually existent). انظر: أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٧)، ص ٢٥٢، ٤ وما بعده، و٢٥٥، ٤ وما بعده.

وإطلاق «شيء» على المعدوم (أي على موجود ممكن أو متوهّم) هو توسّع؛ انظر: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٥٣، ١٢ وما بعده، وعبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه إبراهيم بسيوني؛ صدّر له حسن عباس زكي، ٦ ج، تراثنا (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨ ـ ١٩٧١)، ج ٤، ص ٢٠٠، ١٣ وما بعده (شرح للآية من القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية ١).

لاحظ أنّه تبعاً لاستعمال النّحويّين، يُستعمل «الاسم» لفظاً يطلق على كلّ الصيغ الاسميّة (nominal forms)، بما فيها اسم الفاعل واسم المفعول، التي تستعمل خبراً أو صفة. وبالتالي تتنوّع ترجمتنا لهذا الاسم بحسب ما يبدو لنا أنّه الأكثر ملاءمة للسياق. و«الشيء» والكلمات الأخرى التي هي موضوع فحص هنا يُنظر إليها من منظور مختلف نوعاً ما في: Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique*, Patrimoines; 2 (Paris: Editions du Cerf, 1988), pp. 133 sqq.

(٣) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، ٤ ج (بيروت: عالم الكتب، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٨)، ج ٤، ص ٢٨٠ [الاسم المنكر] «لا يخصّ واحداً من الجنس دون سائره، وذلك نحو: «رجل» و«فرس»...» (ج ٤، ص ٢٧٦)؛ «أنكر الأسماء قول القائل شيء لأنّه مُبهَمٌ في الأشياء كلّها» (ج ٣، ص ١٨٦).

وشبيه بهذا ما يقوله أبو القاسم الزجّاجي في: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل في النحو، تحقيق علي توفيق الحمَد (القاهرة: مطبعة النعمان، ١٩٨٤)، ص ١٧٨. «الشيء أنكر النكرات شيء ثمّ جوهر ثمّ جسم ثمّ حيوان ثمّ إنسان ثمّ رجُل»؛ قارن كذلك بـ: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، تحقيق عبد الحسين المبارك (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤)، ص ٤٦٦، في آخر الصفحة. وورود «الجوهر» في هذه الجملة له ـ في نظرنا نحن على الأقلّ ـ نبرة مشائيّة نوعاً ما، ولكن أن يفهم أنّه مساوٍ للعبارة اليونانيّة (οὐσία)، فهو أمر مستبعد تماماً. وتُستعمل هذه الكلمة في معناها العادي عندما يقول المبرد مثلاً (ج ٣، ص ٢٧٢) إنّ «حديداً وفضّة وما أشبه ذلك جواهر فلا يُنعت بها، لأنّ النعت تحلية». ويشبه ذلك ما يقوله ابن جنّي: «إنّ الفعل إنّما يُشتقّ من الحدَث لا من الجوهر»، أي أنّها تشتقّ من أسماء المصادر لا من الأسماء التي تطلق على الجواهر الماديّة. انظر: أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجّار، ٣ ج (بيروت: دار الهدى، ١٩٨٣)، ج ١، ص ١١٩.

(٤) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٥٢، ١٠ وما بعده (في ما يتعلّق بمعاني «الإثبات»... انظر ما يتبع). وكذلك يوسم «الموجود» بأنّه عامّ، وأنّه مرادف لـ «الشيء» (ص ٢٥٥، س ٦ وما بعده).

قال الأشعري وهو يفحص دلالات «الموجود»:

«إنّ الموجود ما وجده واجد، وإنّه موجود بوجود الواجد له ولوجوده له ما كان موجوداً له. [...] وكان يجري ذلك على معنى المعلوم. [...] وأمّا الموجود المطلق الذي لا يتعلّق بوجود الواجد له، فهو الثابت الكائن الذي ليس بمُنْتَفٍ ولا معدوم»[٥].

وما يعنيه بـ «المطلق» هو أنّ «الموجود» لا يُقال من حيث يدلّ على أدنى تعلّق، ولا من حيث إنّه يقتضيه، وإنّما باعتباره يُفيد الإثبات، أي وجود المدلول (object/ referent). ولعلّ تفسير استعمال «الموجود» بالاشتقاق في المعنى المقترح هنا يبدأ مع شيخ الأشعري، أبي علي الجبّائيّ الذي نال بحثه في دلالة أسماء الله الإعجابَ عن استحقاق، وقد اتُّبع عموماً حتى من خصومه. وكيفما كان، فواقع الأمر هو أنّ الاستعمال لا يعود على الأظهر إلى «وجَدَ يجِد» في معنى «علم»، وإنّما في معنى «عثر على» وكأنّه على ما بدو نسخة من السريانيّة «*šekīh*» باعتبارها ترجمة لليونانيّة ὄν أو ὑπάρχον.

يقول الأنصاري:

«الموجود هو الثابت الكائن، أي أنّه ذات ونفس وعين. وهذه كلّها عبارات عن «شيء». كلّ شيء موجود وكلّ موجود شيء. وما لا يوصف بأنّه شيء لا يوصف بأنّه موجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً»[٦].

وتدلّ «الذات» عادة في استعمال غير كلامي على موجود شخصي بما هو. وهكذا نرى السيرافي في شرحه السبب الذي من أجله يستعمل سيبويه «الكلِم» في أوّل سطر

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٧، س ١٢ وما بعده (وعادة ما يدلّ «وجد، يجد» بمعنى «علم» بالتلازم على علم من ذاته، وهكذا يميّز أحياناً من علم، يعلم، وعرف، يعرف. إلا أنّه يتّضح من نقاش الأشعري هنا أنّ هذا التميز ليس بوارد). وهكذا نطالع عند الشيرازي أيضاً في كتابه عقيدة السلف قوله: «الموجود هو الشيء الكائن... فمعنى قولنا موجود وشيء وثابت وكائن معنى واحد». انظر: *La Profession de foi d'Abū Isḥāq al-Šīrāzī*, edited by Marie Bernand, Supplément aux Annales islamologiques; 11 (Cairo: Institut Français d'archéologie Orientale, 1987), p. 67, lines 10 sqq.

وعند: عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق ر. م. فرانك (طهران: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٤٨، ٩ وما بعده: «... أنّ الثابت والشيء والموجود عبارة عن معبَّر واحد».

وعن معنى لعبارة «الموجود المطلق» مخالف لهذا المعنى، انظر: أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، مخطوط بمكتبة جامعة برينسيتون (Princeton University Library) ELS رقم ٦٣٤، الورقة ٤٢ وجه، س ١١ وما بعده، وهو مذكور لاحقاً.

(٦) أبو القاسم الأنصاري، الغنية في أصول الدين، مخطوط MS Ahmet III رقم ١٩١٦، الورقة ١٢ وجه، س ١٤ وما بعده. وهكذا يذكر الجويني قول الباقلاني في تعريفه الشيئيّة بالوجود. انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٥٦، ٢٠ وما بعده. وعن عبارة «الثابت الكائن» هنا انظر الهامش الرقم ٣٥ اللاحق.

من الكتاب باعتباره اسما للكلمات بدلا من «الكلام»، يميّز أصنافاً عديدة من الأسماء، ويقول إنّ «الكلِم» اسم ذات الشيء، وبصفة خاصّة الكلمات ذاتها، أمّا «الكلام» فهو اسم الفعْل المأخوذ من «كَلِم»، وإنّ أقدمهما في الرتبة اسم الذات. ويقول في موضع لاحق:

«إذا قلتَ «حسبْتُ زيداً منطلقاً»، فأنت لم تشكّ في زيد، وإنّما شككتَ في انطلاقه هل وقع أو؛ [...] وإذا قلت «زيدٌ منطلقٌ» قبل دخول هذه الأفعال [أي حسبت وعلمْت ونحوهما]، فإنّما تفيد المخاطب انطلاقه الذي لم يكن يعرفه، لا ذاته التي قد عرفها»[٧].

و «النفس» لها دلالات عديدة في العربيّة، وأكثرها لا يعنينا هنا[٨]. ويُوردها أصحاب المعاجم في دلالتها الأساسيّة لتسمية شيء له علاقة بالروح (نَفَس الحياة أو pneuma)، وهكذا تستعمل أيضاً للدلالة على شخص الإنسان باعتباره كائناً حيّاً، وبالتالي يستعمل أيضاً للدلالة على الجسد (الإنساني)[٩]. ولذلك يُنسب إلى الزجّاجي في لسان العرب القول إنّ هذه الكلمة تجري في كلام العرب على ضربيْن: أحدهما للدلالة على الرّوح (أي نفس الحياة)، و«ثانيهما فيه معنى جُملة الشيء وحقيقته، مثلما تقول «قتل نفسَه وأهلك نفسه»، أي أوقع الإهلاك بذاته كلّه وحقيقته». وهكذا يقول الأنصاري «إنّ تعبير «النفْسَ» يُنبئ عن حقيقة الشيء يقال نفسُ العلم ونفسُ السواد»[١٠].

وهكذا، فإنّ «ذات» و«نفس» و«عيْن» تستعمل كلّها أو تقريباً على التبادل، أي الواحدة منها مكان الأخرى، وذلك قصد التوكيد: ذات الشيء المدلول عليه (referent)

---

(٧) أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، شرح كتاب سيبويه، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه رمضان عبد التواب، محمد فهمي حجازي ومحمد هاشم عبد الدايم، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٠)، ج ١، ص ٣١٦، وأبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، كتاب سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (بولاق: ١٣١٦هـ/ [١٨٩٨م])، ج ١، ص ١٨، ١ ـ ٥، في الحاشية، حيث توجد القولة، مثلما هو الحال هنا، على هامش طبعة بولاق للكتاب تذكر الإحالات في المواضع المذكورة لا غير.

(٨) تجد قائمة في: Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, pp. 151 sqq.

(٩) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، مادة «نفس»، وأبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ٦ ج، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، مادة «نفس»، وهو ينقل قول ثعلب. وهكذا وَرَدَ في بيت لعمر بن أبي ربيعة في ديوان عمر بن أبي ربيعة، # ٢٠٤، ٥: إن كان سَقمٌ فكَانَ لنا/ ولها السلام وصحّة النفس.

ووُضع «أنفس» الذي هو جمع في صيغة المذكّر، لأنّه أخذ على أنّه يدلّ على الرجال. انظر: أبو العباس أحمد ثعلب، مجالس ثعلب، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٢٥٢.

(١٠) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٣٦ ظهر، ٢١ وما بعده.

نفسه: «نفْس الشيء عينه، وتُطلق للتوكيد: «رأيت فلانا نفسَه»، و«جاءني بنفسِه»»[١١].
قال أبو الحسن الطبري: «من يقول: «فلان مِلِك الشام والعراق»، فهو يعني سلطانه على الشام والعراق، لا أنّه هو ذاته فيهما»[١٢]. ويقول السيرافي أيضاً:

تقول: ««علمتُ» إذا أردتَ به معرفة ذات الاسم ولم تكن عارفاً به من قبل، كقولك: «علمت زيداً»؛ أي عرفته، ولم أكن أعرفه من قبل»[١٣].

ـ ٢ ـ

ويقول ابن فورك طبقاً لهذا الاستعمال المتداول:

«[من قال إنّ زيداً متحرّك، فذلك] تسمية للجسم وتثبيت للحركة وخبرٌ عنها، وليس بإثبات لعين الجسم، لأنّ بُغية القائل في قوله: «هل تحرّك زيدٌ؟»، وهل «خرج من المصر؟»، ليس هي لأن يتعرّف إلى عينُ زيد، وأنّه موجودُ الذات في العالَم، وإنّما بغية السائل خروج زيد وتحرّكه»[١٤].

أي أنّه يَعرف الذات أو العين (particular being/person) التي تسمّى زيداً وأنّه موجود. ويتبع التّحليل هنا تحليلَ النّحاة المتعلّق بالجُمَل الخبريّة التي يكون فيها الخبر أو الحديث وحده هو الذي يُفيد الإخبار، بما أنّه يُفترض أنّ ما يدلّ عليه (referent) المبتدأ أو الاسم معروف من السّامع.

(١١) الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مادة «نفس».
(١٢) تأويل الآيات المشكلة، مخطوط دار الكتب المصريّة، طلعت، مجموع عدد ٤٩٠، الورقة ١٣٣ ظ، ٤ وما بعده.
(١٣) السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج ٢، ص ٣١٧، س ١٠، وهو شرح على سيبويه، ١، ص ١٨.
لاحظ أنّ «ه» في «ذات الشيء»، ولم تكن عارفاً به» تحيل إلى «الشيء» لا إلى «ذات»، التي هي لمجرّد التأكيد مثلما في «هو ذاته». وتعني هذه العبارة الفرد بما هو فرد. (وبهذا التباين استعمل في عبارة «موجود الذات» في الشاهد الموالي. انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢١٨، ١٦.
وقد تجدر الإشارة إلى أنّه كثيراً ما تستعمل «الذات» في كتب الكلام في صيغة المذكّر، مثلاً: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ١٢٧، ٩ وما بعده، و١٣٢، ١١، ولكنّ السيرافي يورده في المقطع المذكور السابق في صيغته الأصحّ، وهي المؤنّث («... لا ذاته التي عرفها» في نهاية المقطع المذكور). ونرمز إلى النسخ المختلفة كما يلي: ك = القطعة من النصّ التي نشرها هـ. كلوبفر (H. Klopfer) (القاهرة، ١٩٦٣)، ط = Tehran University Library, MS 350، إس = شرح موجود في Escorial MS ١٦١٠. واعتمد النشار في نشرته على مخطوط بدار الكتب المصريّة، كلام عدد ١٢٩٠، وهي في الواقع نسخة مصوّرة من مخطوط كوبريلي (Köprülü) عدد ٨٢٦ الذي أعدّ كلوبفر نشرته باعتماد جزء منه.
(١٤) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، ص ٢١٨، س ١٤ وما بعده.

وكثيراً ما تستعمل «ذات» مع الأسماء التي تطلق على الأجناس للدلالة على شيء (كيان، instance) شخصيّ من حيث هو. وهكذا يقول المبرّد: إنّ «ما» تستعمل خلافاً لـ «من» لـ «ذوات غير الآدميّين ونعوت الآدميّين»[١٥]. ويقول ابن فورك متحدّثاً عن «الجواهر والأجسام المخلوقة»: إنّ «ذواتها متناهية محدودة»[١٦]. وكذلك يتحدّث الباقلاّني أيضاً عن «قدرة [الله] التي أبدع بها الأجناس والذوات»[١٧]، ويقول الجويني: «إنّ التسمية قول ظاهر من الأقوال، وهو ذات من الذوات»[١٨]، وهكذا أيضاً: «كلّ فعل شيء وذات»[١٩].

وطبقاً لذلك، يستعمل الأشاعرة «الذات» استعمالاً صوريّاً مع «عين» و«نفس»، ويستعملونه مجرّد اسم أو وصف مرادف لـ «شيء»، ويعنون به ذاتاً ثابتة (موجودة وجوداً فعليّاً actually existent entity) من حيث هي أو موجوداً من حيث هو، «ذاته»[٢٠].

وكيفما كان فـ «الشيء» ـ في المعنى الصوريّ ـ مرادف لـ «الموجود»: «حدّ الشيء هو الموجود؛ حدّ المعدوم هو الذي ليس بشيء»[٢١]. وطبقاً لذلك «فكلّ شيء موجود، وكلّ موجود شيء»[٢٢]. «الجواهر والأعراض لا معنى لوجودهما إلا ذواتهما، ولا معنى

---

(١٥) المبرد، المقتضب، ج ٢، ص ٢٩٦، ٥.

(١٦) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، بيان مشكل الحديث، R. Köbert, *Bayān muškil al-ḥadīṯ des ibn Fūrak*: [Auswahl nach den Handschriften Leipzig: Leiden, London, und dem Vatikan], Analecta Orientalia; 22 (Rome: [n. pb.], 1941), pp. 19, Lines 13 sqq.

(١٧) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيا يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط ٢ (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٦٣)، ص ٢٣، ١٥. قارن بـ: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب (إسطنبول: دار الفنون، ١٩٢٨)، ص ٨٠ ـ ١٠٨، ص ٩٣، ١١ وما بعده؛ ونحيل أيضاً إلى تحقيق محمد السيد الجليند (القاهرة: دار الفكر الحديث، ١٩٨٧)، ص ٦٥، ٨ وما بعده، حيث يقول إنّ للعالم خالقاً واحداً «اخترع أعيانه... وخالف بين أجناسه»، وهو يستعمل «عين» حيث يستعمل الباقلاني «ذات». وسنتعرض في ما بعد لخلق الله لأجناس الموجودات المحدَثة.

(١٨) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٦٣٢، س ١٠ وما بعده.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٠، س ١٤.

(٢٠) يقول الجوهري (مادة «عين») في تعريف «العين»، «وعين الشيء نفسه، يُقال هو هو عيناً، وهو هو بعينه».

(٢١) ابن فورك، كتاب الحدود في الأصول، في: A. S. Abdel Halim, «Early Theological and Juristic Terminology: *Kitāb al-Ḥudūd fī l-Uṣūl* by Ibn Fūrak,» *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 54, no. 1 (1991), pp. 5-41, p. 20, # 13 sqq.

(٢٢) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ١٢ و١٥، انظر عن القول نفسه المتعلّق بـ «النفس»، الهامش الرقم ٤٠ اللاحق.

لإيجادهما إلا إثبات ذواتهما بعد أن لم تكن ذاتاً وشيئاً ونفساً»[23]. ولا تعني «الذات» الماهية (essence) بما أنّ الماهية تقرن عادة بما هو الشيء. وذات الموجود لا تقاسمه فيها ذوات الموجودات الأخرى ولا تشاركه.

ومن حيث إنّ «الذات» تعني كياناً فرداً أو موجوداً متشخّصاً، فقد تجمع بين معنيَيْن متعارضيْن. وذلك أنّها تطلق أحياناً على الموجودات المؤلّفة، مثل الموضع من مجرّد الذي وردت فيه لتدلّ على جسم[24]، أو الموضع الذي يقول فيه الجويني إنّ «أجْسَم» يعني أنّه يوجد تفاضل [أو تفاوت في الحجم] بين الذاتين[25]، أو الموضع الذي يقول فيه القشيري[26] إنّ «عِظَم الذات» تدلّ على كثرة الأجزاء[27]. وكيفما كان الأمر، تصف «الذات» في معناها الأكثر صوريّة كياناً [entity] أوّليّاً بالذات أو تدلّ عليه بصفة مخصوصة، أي على موجود[28] فرد بسيط لا يتجزّأ وثابت (له الوجود الفعليّ that has actuality of existence)، إمّا بما هو موجود قائم بنفسه (independent) (أي موجود لا يوجد في محلّ أيّاً كان نوعه)، وإمّا بما هو موجود يقوم بغيره.

---

(٢٣) يبدو استعمال الاسم المفرد هنا غريباً شيئاً ما، بما أنّ الجمع يحيل بوضوح إلى الذوات الكثيرة التي تنتمي إلى كلّ جنس من الجنسيْن. ولهذا السبب حوّرتُ «ذاتها» الواردة في الجملة الأولى طبقاً للجمع الذي يليها، وترجمت الكلمات الثلاث الواردة في صيغة المفرد في الجزء الأخير مستعملاً صيغة الجمع، وذلك بحثاً عن أمر معقول ومقبول، وإن كنت تركتها ظاهرة في كتابتها بالحروف اللاتينيّة. وعبارة «لم تكن» التي نقلتُها هنا غير منقوطة؛ واخترت المؤنّث لأجل الجمع «ذواتها» الوارد من قبل. انظر: الغنية، ورقة ١٣ وجه، ٩.

(٢٤) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢١٨.

(٢٥) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٤٠١ وما بعده، اقرأ في ص ٤٠١، س ٢، «الذاتين» مكان «الذات» طبقاً لـ T.

(٢٦) أبو القاسم القشيري، التحبير في التذكير، مخطوط Yeni Cami، عدد ٧٠٥، ورقات ٢٢ظ ـ ١٣١ظ، وورد بعنوان شرح أسماء الله الحسنى. انظر: التحبير في التذكير: دراسة لأسماء الله الحسنى وصفاته بقلم باحث صوفي وسني أشعري، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه إبراهيم بسيوني (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، نسخة من الكتاب مختصرة ومشوّهة، ونحيل إليها هنا إذا ما تضمّنت نصّاً كاملاً للشاهد الذي نورده.

(٢٧) وكذلك يتحدّث الباقلاني، مثلاً، عن فئة من الأسماء تفيد صفة للمسمّى. «وقد تكون تلك الصفة بنية وصورة له، كفرس ورجل وإنسان، وما جرى مجرى ذلك من الأسامي المفيدة للبنْية والتأليف». انظر: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٣٥، ٩ وما بعده. وقارن هذا بما وَرَدَ في: المبرد، المقتضب، ج ٤، ص ٢٧٦، س ٣ وما بعده، وانظر أيضاً: القشيري، المصدر نفسه، ورقة ٧٨ ظ، ٨ وما بعده.

(٢٨) انظر مثلاً: ابن فورك، بيان مشكل الحديث، ص ١٨، س ١ وما بعده، حيث يفرّق بين معنى «الواحد» على الحقيقة واستعماله للدّلالة على أشياء هي في واقع الأمر مركّبة أو مؤلّفة، مثل ما نقوله في الإنسان أو البيت، ومدلوله «في الحقيقة أشياء مجتمعة». وهكذا يتحدّث عبد القاهر البغدادي عن الأجسام بما هي مفردات تعتبر جنساً (يعني مفردات الجنس الذي يسمّى جسماً) لا موجودات توجد فعلاً، أي من حيث هي مفردة في الجنس من دون الذات. أي أنّها مفردات جنس مخصوص محدّد تماماً، ولكنّها ليست في ذاتها موجودات واحدة، وهي بذلك ليست ذوات أوّليّة. انظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (إسطنبول: مطبعة الدولة، ١٩٢٨)، ص ٣٥، س ٨ وما بعده.

ويعرّف «الموجود» بـ«الكائن» و«الثابت»، مثلما رأينا، وعندما يُستعمل «كان يكون» فعلاً مجرّداً (أي عندما لا يرد ومعه خبرٌ، ولا يرد لمجرّد تعيين الزمان) يورده النّحويّون عادة ويعنون به «خُلِقَ» و«وقع»[٢٩]؛ وكذلك يقول الجوهريّ أيضاً: «وإذا جعلته عبارة عن حدوث الشيء، ووقوعه استغنى عن الخبر لأنّه دلّ على معنى وزمان»[٣٠].

وفي الموضع الذي يهتمّ فيه ابن فارس[٣١] بتحديد المعنى الأساسيّ على الإطلاق لجذور الكلمات وأصولها، يعرّف «كان» بـ«وقع» أو «حضر»، ويُفهم «حضر» تماماً في معنى «وجد». ولا يوجد في العربيّة الكلاسّيكيّة مرادف حقيقيّ لـ«كان، يكون» من حيث هو «فعل تامّ» (أي عندما لا يستعمل محدّداً للزمان، ولا عندما يُقتضى بمجرّد خاصّيّة نحويّة لجملة أو لجملة تابعة لها معيّنتيْن). والأصل في استعمال «وُجد، يوجَد» في صيغة المبني للمجهول في معنى الوجود يعود إلى استعمال الترجمات من لغة أخرى، وهو بالتالي لا يمكن أن يُستعمل هو نفسه مرادفاً يُعرّف بواسطته «كان، يكون»، بما أنّه ليس من معجم العربيّة الفصيحة المخصوصة. ولكن «خُلق» و«حدَث» و«وقع»... إلخ تعني (أو تقتضي كيفما كان الحال) كلّ واحد منها بكيفيّته الخاصّة «يوجد» و«يثبت» أو «ثبت» (له الوجود الفعلي أو كان له الوجود الفعلي actuality in being)، ويستعمل الأشاعرة عادة «كان، يكون» في هذا المعنى. وهكذا يستعمل أبو علي الجبّائي، الشيخ الأشعري، «كائن» بمعنى صوريّ، أي بمعنى يوجد (to be, to exist)، وذلك عندما يقول إنّ وصف الله بالباقي يعني «أنّه كائن لا بحدوث»[٣٢]. ويقول الأشعري عند فحصه

(٢٩) مثلما يرد في: كتاب سيبويه، ج ١، ص ٢١، س ١٣، لكن السيرافي يشرح «خُلِق» بـ«حدَث»، انظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج ٢، ص ٣٥٤ [وهذا ما نطالعه عند السيرافي: والمعنى الثاني من معاني «كان»: أن تكون في معنى: حدث ووقع]).

(٣٠) الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مادّة «كان».

(٣١) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، ٦ ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢)، مادّة «كان».

(٣٢) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه هلموت ريتر (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠)، ص ٥٢٩، س ٦ وما بعده.

وطبقاً لذلك، لا يقال إنّ الإنسان باق على الحقيقة (ص ٥٣١، س ٦ وما بعده). ونجد التصريح بالموقف نفسه في: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٦٣، س ٨ والزجاجي، اشتقاق أسماء الله، ص ٣٤٧.

ويورد الباقلاني العبارة «كائن بغير حدوث» في: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٦٣، س ٨؛ قارن مع: أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٥)، ج ٥: الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمد الخضيري، ص ٢٣٧، س ١٠ وما بعده.

وهكذا يبدو أنّ استعمال «كائن» كان شائعاً، مثلما يقول عبد الجبّار: «ويوصف تعالى بأنّه كائن ويُراد به أنّه موجود، لأنّ كلّ موجود يستحقّ أن يوصف بذلك». انظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥، =

لمعاني «الكائن» إنّه عندما يوصف الله بأنّه كائن «يُراد بكونه ثبوته»[٣٣]. وكذلك يتحدّث الأنصاري أيضاً عن جنس من الكائنات، ويستعمل «كائن» مكان «موجود» الذي هو أكثر استعمالاً[٣٤].

و«الثابت» إذا ما وُصفت به الأشياء أو الذوات في معناه الحقيقيّ والمخصوص، فهو مرادف لـ «الموجود»، ولكنّه خلافاً لـ «الموجود» يوصف به أيضاً ما عليه الأمور والتعلّقات التي لا تُعتبر موجوداتٍ أو ذواتٍ بالمعنى الصوري (formal)، وبالتالي لا توصف على الحقيقة بأنّها «موجودة». و«الثابت» لفظ مبهم (equivocal): فإذا ما أطلق على الأشياء أو الذوات في معناه الحصري، فهو يعني الموجود فعلاً (actually existent)، أمّا إذا ما أطلق على التعلّقات والأحوال التي عليها الأمور، فيعني أنّها واقعة (having actuality)[٣٥].

= ص ٢٣٢، س ١٠ وما بعده. انظر أيضاً: البحث في دلالات «الموجود» و«الكائن» و«الثابت» باعتبارها مترادفة في (ج ٥، ص ٢٠٢).

(٣٣) انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٤٣، س ١٢.

ولا شكّ في أنّه يقصد من إيراد «ثبوت» بدلاً من «وجود» هنا (ص ٢٧، ١٢ وما بعده)، وهو مترجم سابقاً، وكذلك تجنّب الباقلاني وجود المفردات التي ليست من المعجم العربي المخصوص على حدّ ما يعترف به أصحاب المعاجم. انظر: الباقلاني، المصدر نفسه، ص ٢٦٣، وعلى هذا يقول الجويني: «الوجود ثبوت على التحقيق». انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٢٧١، س ٥.

(٣٤) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ١ ظ، ١٩.

(٣٥) بما أنّ «ثبت، يثبُت» كثيراً ما يستعمل مرادفاً لـ «وُجد، يوجَد»، فيورَد الوزن الرابع «أثبَت، يُثبِت» (وكثيراً ما يرد المصدر «إثباتاً») أحياناً بمعنى أوْجد [جعله يوجد]، مثلما ورد في: المصدر نفسه، الورقة ١٣ و٩ وما بعده، وهو مذكور لاحقاً في الهامش ٥٥.

وفي ما يتعلّق بالمعنى الأصلّي والأعم لـ «ثبت، يثبُتُ»، انظر: أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق م. الشويمي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٤)، ص ١٣٠، حيث يقول ابن فارس عند فحصه إطلاق «إنّ»: «المعنى في إنّ زيداً قائم ثبت عندي هذا الحديث»، أي أنّه يفيد قولاً جازماً يبدو يقينيّاً، وكونه يعرض الأمر على حقيقته. وعلى هذا يُستعمل الفعل في عدد من المعاني. والعبارة «الثابت الكائن» في: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٢ و، ١٤، وفي: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٤٣، س ١٢.

مثلاً يمكن أن تفهم إمّا «أنّه ثابت وهو يوجد» (has actuality and exists)، وإمّا «الذي ثبت» (الذي يوجد فعلاً (that in fact exists). في الأوّل تُورد الأفعال مترادفة قصْد تحديد «الموجود»، بينما في التالي تُورد بمعنى «الثابت» (actual)، ما عليه الأمر [حاضراً] (what in fact is [presently] the case). وفي المعنى التالي قد يُورد [لفظ] «ثابت» في معنى الصادق أو الذي يصحّ الجزم فيه، مثلما يتحدّث الجويني عن «مذاهب متناقضة يستحيل تقديرُ ثبوتِ جميعها». انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٨٧، ٥ وما بعده، أو في الحديث عن «المعدومات الثابتة» في الجملة «إذا أراد أن يوجِد جوهراً من الجواهر المعدومات الثابتة». انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٣ ظ ٦.

وقد يقصد في هذا الموضع «معدوم حاضراً»، وإمّا (وهو الأشبه) تلك الجواهر الفردة التي يُعتبر وجودها [المقدّر] حاضراً في علم الله القديم، وإن كانت الآن معدومة في زمان العالَم. انظر: الأنصاري، المصدر نفسه، الورقة ٦٧و، والأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٧٣و. =

و«الشيء» أو «الذات» بحسب استعمال الأشاعرة الصوريّ هو الموجود الملموس الثابت (الذي يوجد فعلاً actually existent entity). وقد استعمل عدد من الباحثين [الكلمة الإنكليزيّة] «thing» بصفة منتظمة لترجمة كلمة «شيء» على حدّ ما هي مستعملة في هذه النّصوص، ولكنّ thing لفظ بالغ الإبهام والعموم، فلا يؤدّي بصفة ملائمة ما يُقصد بـ «الشيء» من حيث هو عبارة صوريّة في الميتافيزيقا الأشعريّة. نقول مثلاً إنّ إزاحة كلّا من رعاة البقر أو فريق لاعبي الكرة (49'ers) من مباريات التصفية كان «شيئاً» غير منتظر، أو أنّ شكل (مبرهنة) (theorem) غودل (Gödel) هو «شيء» مهمّ أو أنّ الأمن «شيء» حسن، ولكن ما كان الأشاعرة يسمّون واحداً من هذه الأمور شيئاً (أو ذاتاً أو نفساً أو عيْناً) في معنى الكلمة الدقيق والحصريّ[٣٦].

وهكذا الأمر بحيث يقول الجويني إنّ المعدوم «يسمّى شيئاً إطلاقاً ولغةً، ولم يكن في الحقيقة عيْناً ولا ذاتاً»[٣٧]. وخلاصة الأمر هي أنّ thing لا يمكن بحقّ أن تكون المرادف الحرْفي لـ «الشيء» عندما يرد هذا بما هو مصطلح في معجم ميتافيزيقا

= ويستعمل الجويني «الثبوت» بالنسبة إلى الأحوال، انظر مثلاً: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٦٩٤، ١٨ وما بعده. وهذا مرتبط شديد الارتباط بالاستعمال الشائع لـ «أثبت، يُثبِتُ» في معنى الجزم، أي القول بشيء في مقابل إنكاره وإبطاله. والأرجح أنّ السبب في أحاديّة معنى univocity «الموجود» في معنى الذات في لغة الأشاعرة، يعود إلى أنّه ليست له هذه الدلالة في معجم اللغة العربية العادية، خلافاً لـ «كائن» و«ثابت»، ولكن من حيث هو استنساخ للعبارة السريانيّة «*šrkīh*».

(٣٦) ترد كلمة «شيء» بالطبع مرّات في هذه النصوص في المعنى العامّ الذي له في اللغة العادية، مثلما يقول أبو المعالي الجويني: «ليس للعبد من إيقاع المقدور شيء» [... أي لا نصيب له من ذلك]. انظر: عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٢٠٣، ٦.

وبالنسبة إلى اختلاف القراءات، نذكر كذلك تحقيق J. D. Luciani [باريس: E. Leroux، ١٩٣٨]). وفي معنى «الشيء» الأكثر عموماً، نجد «الأمر» أكثر تداولاً، مثل الموضع الذي يقول فيه الباقلاني إنّه يردّ على قول معيّن «لأنّه أمر يوجب...». انظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، هداية المسترشدين، ج ٦، مخطوط الأزهر، التوحيد عدد (٢١) ٢٤٢، الورقة ١١و، ٧ وما بعده، ومثل ذلك «إنّه قول يوجب أحد أمرين باطليْن» (الورقة ١٢٩ ظ، ٢). و«الأمر» في كلتا الحالتين مجرّد، وهو (محتوى) قضيّة. ويتحدّث في موضع آخر عن شيء ملموس أكثر، فيقول: إنّ قولاً لو كان مقبولاً «لدلّ على أمر من الأمور...» (الورقة ١٠و، ١٢ وما بعده). وكذلك الشأن مع المعتزلة أيضاً، مثل الموضع الذي يقول فيه أبو رشيد النيسابوري: «لا يخلو من أحد أمريْن، إمّا أن يكون تعلّق الاحتياج أو تعلّق الإيجاب»؛ ويتحدّث عن المعدوم بقوله إنّه أمر، حيث نطالع «المعدوم ليس بأمر حادث...». انظر: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٩)، ص ٦٥، ٣ وما بعده، وفي التوحيد: ديوان الأصول، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٩)، ص ٣٠٠، ١٨ وما بعده.

(٣٧) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ١٢٥، ١ وما بعده.

ونجد الاستعمال نفسه لكلمة «إطلاق» عندما يقول الأنصاري في ردّه على اعتراض، «كلامنا في الحقائق لا في الإطلاقات». انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٢٧ وجه، ١٦ وما بعده.

الأشاعرة، وهو فيها ليس مرادفاً لـ res أو aliquid - ein bloßes Ding - وإنّما هو مفردة صوريّة (formal lexeme)، متميّز من استعمال الكلمة الشائع في اللغة العادية.

ـ ٣ ـ

ومن حيث إنّ «الذات» و«الموجود»... إلخ هي ألفاظ ناعتة ومحمولات صوريّة، فهي كلّيّة. «إنّ حقيقة الوجود لا يختلف في قضايا العقول، إذ الوجود هو الثبوت، والسواد لا يخالف البياض في وصف الوجود»[٣٨]، وشبيه بذلك قول الأنصاري، وهو ينقل عن الباقلّاني:

إن «الموجود لا يختلف من حيث إنّه موجود، فإذا قام بعض الموجودات بنفسه لم يَجب قيامُ كلّ موجود بنفسه، لأنّه لم يكن موجوداً لقيامه بنفسه»[٣٩].

وهذا هو السبب الذي من أجله ذهبت الأشعريّة إلى القول إنّ «الشيء» و«الموجود» و«الذات» و«النفس» و«العين» ألفاظ كلّيّة، أي تقال على الذوات (entities) كلّها[٤٠]، ولهذا لا يطلق لفظ «الشيء» على جنس دون غيره... ويجوز أن يوجد شيء ليس بجنس من الحوادث»[٤١]. ومتضمّنات هذا يبيّنها ما ينقل عن الأشعري من أنّه ذهب إلى:

(٣٨) الجويني، المصدر نفسه، ص ٦٣٧، ٥ وما بعده، وانظر: عماد الدين أبو الحسن علي بن محمد الطبري الكيا الهراسي، أصول الدين، مخطوط دار الكتب المصريّة، الكلام الرقم ٢٩٥، الورقة ٣٨ ظ، مذكور في الهامش الرقم ٦٠ اللاحق.

[بالنسبة إلى جملة الجويني التي ترجمها فرانك هنا، عدنا بالطبع إلى كتاب الجويني، الإرشاد. وفرانك يترجم النص ويشرحه في الوقت ذاته. وهذه ترجمة ما قاله فرانك: «المقصود حقّاً بالوجود لا يتغيّر في المحمولات الصوريّة، إذ إنّ الوجود هو الثبوت وتعيّن العرض السواد لا يخالف تعيّن العرض البياض من حيث وصف الوجود].

(٣٩) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٥٦و، ٣ وما بعده، وقارن بـ: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(٤٠) انظر مثلاً: الباقلاني، المصدر نفسه، ص ٢٣٤. وإن كان لفظ «النفس» يستعمل بصفة أقلّ شيوعاً من «الذات» أو «العين»، فهو أيضاً يستعمل في معنى الذات (entity)، انظر مثلاً: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، كتاب الأسماء والصفات (القاهرة: ١٣٥٧هـ)، ص ٢٨٦ وما بعدها، حيث يقول إنّ القول إنّ الله نفس هو «أنّه موجود ثابت غير منتفٍ ولا معدوم وكلّ موجود نفس». قارن مع: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٧، ١٢ وما بعده، وهو مذكور سابقاً و٢٥٤، ١٣، وهو مذكور لاحقاً.

(٤١) الباقلاني، المصدر نفسه، ص ١٩٣ وما بعدها، حيث يتحدّث عن الذوات (entities) المحدثة؛ قارن مع: الأنصاري، المصدر نفسه، الورقة ٥٦و، ٣ وما بعده، وهو مذكور سابقاً. وتبدو هنا العبارة «بجنس» غريبة، لكنّ المعنى، وهو أنّه لا يتعيّن جنس (لا تعيّن لجنس an instantiation)، واضح بما فيه الكفاية. ولاحظ كذلك أنّه إن أمكن أن يميّز «حادث» و«محدَث» من الناحية الصوريّة، وهما متميّزان في بعض السياقات، فهما يوردان عادة باعتبارهما مترادفين. انظر الهامش ١٨٨ اللاحق، وبهذا المعنى يترجمان هنا عندما يكون ذلك ملائماً.

أن الموجودات على قسميْن، منها ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلّق به من محلّ وغيره، ومنها ما يقتضي محلّا أو متعلَّقاً به، وسواء كان ذلك أزليَّ الوجود أو حادثَ الوجود لا يفترق الحكمُ في ذلك، فإن كان أزليّ الوجود أمكن وجاز انقسامه إلى هذين الوصفيْن، كما إذا كان حادثَ الوجود. وكان يقول في بعض كتبه في العبارة عن ذلك إنّ ما لا يقتضي متعلَّقا به فالعبارة عنه أنّه قائم بنفسه، وما يقتضي ما يتعلّق به فالعبارة عنه أنّه لا يقوم بنفسه[٤٢].

يقسّم الأشعري هنا كلّ الموجودات إلى قسميْن أساسيّيْن، هما: القائم بالنّفس، وما ليس قائماً بالنفس، أي ما يجب أن يوجد في ما هو قائم بالنفس من حيث هو محلٌّ له، ثمّ ينصّ على أنّ كل قسم يشمل كلّا من الموجودات الأزليّة (الواجبة) والموجودات الحادثة، وهي التالية: الله والأجزاء التي لا تتجزّأ من جهة، وصفات الله الأزليّة والأعراض من جهة أخرى. وفي مجال المنطق يقال «الموجود» بطريقة أحاديّة (univocally) على الأقسام الأربعة جميعها. ومن جزئي الجملة «محلّا أو متعلَّقاً به» يُردّ الأوّل إلى الثاني في نهاية العبارة، بما أنّ التالي يمكن أن يفهم على أنّه يتضمّن أو يقتضي ما هو مقصود بالسابق. وتبدو العبارة «متعلَّقا به» للوهلة الأولى غريبة، إن لم نقل مفرطة في الإبهام. إلا أنّه على العكس من ذلك تماماً، فالصياغة واضحة بجملتها داخل السياق المباشر، وليس هذا فقط، بل يقتضيها الاتّساق أيضاً منطقياً ومفهومياً. وفي هذا الشأن، يكفي أن نلاحظ أنّ الأشعري يرغب في تجنّب وصف الله وصفاته الأزليّة بألفاظ يراها، في معناها الأكثر حصراً، لا تطلق في الحقيقة إلا على الموجودات المحدَثة. لن يقول إنّ الله محلّ لصفاته، وينحو فضلاً عن ذلك إلى تجنّب القول إنّ صفات الله قائمة به، ويكتفي بالتالي بنفي «قائم بنفسه» لا غير. وطبيعة «العلاقة» واضحة بما فيه الكفاية في هذا السياق[٤٣].

---

(٤٢) انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٨ وما بعدها.

(٤٣) سيتعيّن علينا لاحقاً أن نفحص نقاش الأشاعرة لمعاني «قائم بالنفس» بمزيد التمعّن. وفي ما يتعلّق باستعماله في هذا المقطع، قد يبدو من البيّن أنّه من حيث هو وصف عامّ، فإنّ معناه الأساسي هو «أنّه يوجد قائماً بالنفس»، أي أنّه لا يوجد في غيره باعتباره حاملاً أو محلاً له. ونجد إطلاق هذه العبارة خارج الكلام والفلسفة، مثلاً في قول أبي القاسم الزجّاجي إنّ «الحركة لا تقوم بنفسها ولا توجد إلّا في حرف»، انظر: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الإيضاح في علل النحو؛ تحقيق مازن المبارك (بيروت: دار العروبة، ١٩٧٣)، ص ٩٣، كما أن أبا البركات الأنباري الذي يصرّح أنّ الاسم بخلاف الفعل «يقوم بنفسه ويستغني عن الفعل، وأمّا الفعل فإنّه لا يقوم بنفسه ويفتقر إلى الاسم». وإطلاق هذه العبارة في الكلام شبيه بإطلاق (αὐθύμαρκτος و/ أو αὐθυπόστατος) عند المؤلّفين الهلّينستيّين (مثلاً يحيى الدّمشقي) لوصف الجوهر (οὐσία)، ويمكن تماماً أنّ يكون ذلك مصدرها. انظر: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ٢ ج، ط ٤ (القاهرة: مطبعة السعادة،١٩٦١)، § ٢٨، ص ٢٣٧.

ولكن وجود الشيء هو هو[٤٤] «لا فرق بين الشيء (ens) والوجود والذات»[٤٥]. «حقيقة الذات الوجودُ وليس الوجود معنى زائداً على الذات»[٤٦]. «إنّ الوجود نفس الذات»[٤٧]، وهو «نفس الموجود»[٤٨]، أي الذات (entity) المخصوصة من حيث هي وفي ذاتها. وإذن، نجد هنا المعنى الصوري الذي للنفس وللعين (مع الذات) مرتبطاً ارتباطاً متيناً باستعمالها المتداول بما هي أدوات تأكيد. «يستحيل الفرق بين الشيء ونفسه، إذ الشيء لا يُخالف نفسه»[٤٩].

ويتحوّل «النفس» من استعماله باعتباره ضرباً من القول المؤكّد «بمعنى إثبات الذات»[٥٠]، فيصير اسماً للموجود/ الوجود بما يستحقّه. «نفْس الشيء في اللغة وجوده»[٥١]. وإذن «لم نثبت للخلْق [الذات المخلوقة] قبل حدوثه نفْساً»[٥٢]. «إنّ وصف اللّه تعالى بأنّ له نفْساً... معنى هذا الإطلاق يرجع إلى أنّه موجود لأنّ ذات الشيء هو نفسه ووجوده»[٥٣]. ويقول الأنصاري محتذياً حذو الصياغة الشائعة لـ «النفس»

(٤٤) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٣٩، س ١٩ وما بعده.

(٤٥) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ١٢ و١٨.

(٤٦) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٢٩، ١٨ وما بعده، وقارن مع: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢١٢ وما بعدها.

(٤٧) الأنصاري، شرح الإرشاد، ص ٣١، ٨ وما بعده.

(٤٨) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٢٧ ظهر، ٢٣؛ قارن مع الورقة ١١٢ و، ٢٠، حيث العبارة هي «عين الذات».

(٤٩) لاحظ أنّ موقف الجويني في هذا الموضوع لا يختلف هنا عن موقف أولئك الأشاعرة الذين يرفضون مفهوم «الأحوال» المتميّزة أنطولوجياً، وهم فعلاً الأغلبيّة الساحقة. ونظراً إلى أنّ «النفس» و«الذات» و«العين» تعتبر مترادفات، وكثيراً ما يُستعمل الواحد منها مكان الآخر، يتعذّر في الغالب التمييز بينها في الترجمة [إلى الإنكليزيّة]. واستعملتُ هنا «Self» للثلاثة جميعاً عندما بدا ذلك ملائماً. وقد يبدو من الجليّ أنّها لا ينبغي أن تترجم بـ«essence». أمّا موضوع الـ «essence» باعتباره ما هو الشيء بالذات، فستناوله بإيجاز. انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ١٧٣، س ٣ وما بعده.

(٥٠) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٢هـ/ ١٩٤٣م)، ص ١٥١، ١٧ [من هنا فصاعداً نرمز إلى الروايات المختلفة بحرف «ف» = مخطوط الفاتيكان Vatican, Ar. no. 1406]، وقد اعتُمِد فيه على: تأويل الآيات المشكلة، الورقة ١٤٤ظ، ٢ وما بعده. وقد أعاد قوله البيهقي في: البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ص ٢٨٦، س ٤ وما بعده. ووردت في مشكل الحديث وبيانه كلمة «العرب» بعد «كما تقول»، وقد أدرجت في حاشية تأويل الآيات المشكلة، ثمّ حُذفت من بعد ذلك. وورد في «ف» «ممّا تقول العرب كما تقول» مكان «كما تقول»، وقد يبدو من الأرجح أن تكون الأولى هي الأصل، ثمّ اختلطت بسبب شبه في البداية، ممّا/ كما تقول.

(٥١) القشيري، رسالة ٢، ص ١٠٣، في آخر الصفحة.

(٥٢) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٢٠٨، ١٩ وما بعده.

نقرأ «نفساً» مع T وK خلافاً لـ «نفسها» في تحقيق النشار. ولاحظ كذلك أنّ «إن» التي أُضيفت في س ١٧ لا توجد لا في T ولا في K، ولا حاجة إليها.

(٥٣) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ١٨١ وما بعدها.

و«الذات»... إلخ، إنّ «قول القائل «وجود الجوهر» و«ذات العرض» هو إضافة الشيء إلى نفسه»[٥٤]. الذات هو الموجود الشخصيّ المفرد (ذات، ونفس، وعين) من حيث هو، من حيث هو لنفسه أو لذاته (*per se*). «لا معنى لوجود الجوهر والعرض إلا ذاتهما (individual entities)»[٥٥]. ولذلك يقول أبو إسحاق الإسفرائيني «معنى (وجود) تعيّن عرض السواد (an instance of the accident black) هو على الحقيقة وجودٌ يُسوّد المحلّ»[٥٦]:

وإذن، فجملة القول هي أنّ «الذات» و«النفس» و«العين» تعني من حيث هي أسماء متباينة «الموجود» (entity or being, *ens*). ومن حيث هي عبارات أو أوصاف مرادفة لـ «الموجود»، فهي عامّة (كلّيّة universal) وتقال على كلّ ما يثبت من الذوات (الموجودة وجوداً فعلياً actually existent entities)، سواء تلك التي تقوم بأنفسها أو تلك التي تقوم بمحلّ. ولا يعتبر «الموجود» (existent) ولا «الشيء» ولا «الذات» (being/entity)... إلخ بما هي عامّة ألفاظاً مشتركة ومبهمة (equivocal). و«صحّة الوصف بالوجود لا يختصّ قديماً من محدَث»[٥٧].

وهذا مهمّ إذا ما أردنا أن نفهم بحقّ ميتافيزيقا (إلهيّات) الكلام الأشعريّ الكلاسيكي. يميّز الأشاعرة الموجودات القائمة بأنفسها من تلك التي لا تقوم بأنفسها، والتي يجب بالتّالي أن توجد في غيرها، ولكن لا تُتصوّر الأولى بحال من الأحوال ذواتٍ (primary entities) (جواهر οὐσίαι) بالمعنى الأرسطي. وهذا يعني أنّه لا يُرى أنّ «الموجود» (أي يوجد) يُقال على موجودات قائمة بأنفسها (independent entities) في معنى أوّلي وفي معنى ثانوي أو فرعي هو للموجودات التي يجب أن توجد في غيرها، بل يطلق «الموجود» بالتّساوي على الواحد وعلى الآخر منها من حيث لهما ثبوت (وجود فعلي actual existence). وهذا يصحّ، وإن سُمّيت طبقة عامّة من الموجودات المحدَثة «جوهراً» (وهو الذي في أدب الترجمة يترجم به οὐσία)، ويوصف بأنّه قائم بالنفس (الذي هو مساو لـ αὐθύπαρκυον)، وسُمّيت الطبقة الأخرى «عرضاً» (وهو الذي يترجم

---

(٥٤) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٤٣ وجه، ٢٢ وما بعده؛ انظر عموماً س ٦ وما بعده.

(٥٥) المصدر نفسه، الورقة ١٣ وجه، ٩.

ولذلك «كون الجوهر جوهراً عندنا عين كونه ذاتاً». انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٣٢، س ١٤، حيث أقرأ طبقاً لما ورد في T: «عين كونه ذاتاً» عوضاً عن «غير كونه ذاتاً».

(٥٦) انظر: الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٤٢ وجه، ١٤ وما بعده.

(٥٧) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٣٩، آخر الصفحة.

استعمل العبارة النكرة غير المحدّدة «قديماً» هنا لأنّ صفات الله الأزليّة تتميّز من ذاته.

τὸ συμβεβηκός). إن ترجمة «الجوهر» بـ«substance» هو أفضل الحالات مضلّل في الدلالة المضمّنة «connotation». وباختصار، لا يوجد موضع واحد أوحى فيه الأشاعرة فعلاً بأنّ «الشيء» و«الذات» و«الموجود» تُقال في معنى على الموجودات القائمة بأنفسها، وتُقال في معنى آخر على الموجودات التي توجد فيها[٥٨].

ـ ٤ ـ

ومهما كان، فإنّ عموم «الموجود» هو في مجال العبارة والمنطق. لذلك يُذكر أنّ أبا إسحاق الإسفرائيني قال: «إنّما الوجود الشامل هو العبارة الصالحة لكلّ موجود». وهو يصف ذلك بأنّه الوجود المطلق، ويقول: «الوجود المطلق ينصرف إلى العبارة»[٥٩]. وكذلك «الذات» و«النفس» و«العين» هي أيضاً في مجال العبارة (المنطق) عامّة، وتصحّ على كلّ موجود ثابت (actually existent entity)، أمّا في مجال الوجود الحقيقي (real) (في الميتافيزيقا)، فكلّ ذات هي، في ذاتها ومن حيث هي، موجود جزئيّ، ذات

---

(٥٨) قد تعطي بعض الصياغات في قراءتها الأولى الانطباع التالي، وهو أنّ الموجودات القائمة بأنفسها هي نوعاً ما الموجودات في المعنى الأوّل، مثلاً في الموضع الذي يتحدّث فيه الباقلاني عن «المعاني الموجودة بالذوات»، انظر: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٢٢، س ١٨.

وأيضاً يقول القشيري: «القديم لا يقوم بذاته حادث لأنّ من قبِل ذاتُه الحوادثَ لم يخلُ منها». انظر: عبد الكريم بن هوازن القشيري، الفصول في الأصول، تحقيق ر. م. فرانك، في: *Le Muséon*, vol. 16 (1983), pp. 59-75, p. 62, line 1 sq.

وأبو سعد المتولّي «الصفة موجودة مع الذات قائمة بالذات»، انظر: كتاب المغني، ed. Marie Bernard in Supplément aux Annales Islamologiques; no. 7 (Cairo: IFAO, 1986)، ص٣١، ٧؛ ويوجد ما يشبه هذا الاستعمال لدى الإسفرائيني. انظر: شمس الدين محمد بن أحمد الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، تحقيق R. M. Frank, «Al-Ustādh Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī, an *'Aqīda* together with Selected Fragments,» *MIDEO*, vol. 19 (1989), pp. 129-202, nugget # 71 sqq.

ومع ذلك استعمل «الذات» هنا لتعيين «الغير» الذي لم يُسمّ، أي الشيء الذي هو المحلّ التي تقوم به الموجودات التي وجودها يقوم بغيره أو يوجد بغيره. وهكذا الأمر بحيث يتكلّم الجويني عن «الذوات التي نسمّيها الأعراض». انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٧٤، س ١١، ويقول: «نعلَم أنّ ضروباً من الأعراض تثبُت ذواتها اضطراراً» (ص ١٨٠ وما بعدها). عن استعمال «العرض» وشرحه بالاشتقاق. انظر لاحقاً الهامش الرقم ١٤٨.

وكون الجوهر والعرض في علم الكلام الكلاسيكي له من الناحية المفهوميّة علاقة ضعيفة بـοὐσίαι و συμβεβηκός عند أرسطو، مثلاً، انظر: Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschras*, 6 vols. (Berlin: [n. pb.], 1991-1997), vol. 3, pp. 68 sqq.

وقد تجدر هنا أيضاً الملاحظة أنّ الجوهر على رأي ابن سينا يجوز أن يقال على الله؛ ويطلقه أيضاً على الله الصوفي ابن كرّام الذي يصف الله بأنّه «أحديّ الذات، أحديّ الجوهر». انظر: الحدود في تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (القاهرة: ١٩٠٨)، ص ٧١ ـ ١٠٢، في ص ٨٧ وما بعدها، و Van Ess, Ibid., vol. 4, p. 367.

(٥٩) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٤٢ وجه، ١١ وما بعده.

لا يتعدّى وجودها نفسَها. ليس الوجود الحقيقيّ شيئاً جامعاً أو مشترَكاً، وإنّما هو ثبوت الذات الجزئيّة نفسها (the actuality in being of the particular entity itself):

وإذن، عندما نسأل عن ذات جزئيّة ما هي؟ فإنّما نسأل في حقيقة الأمر ماذا يعني بالقياس إليها أن توجد في ذاتها، ومن حيث هي، وأن تكون موجوداً يعيّن (instantiates) وجودُه جنساً، إن كان مخلوقاً، أي اشتراكاً يجتمع فيه مع غيره من أمثاله؟ وهو أن نسأل بحسب الألفاظ الواردة في النّصوص عمّ هي [أي الذات] في حقيقة الأمر، أي عن حقيقتها (true being or essential reality)، وخاصّيتها (specific characteristic)، وحدّها (Definition)؟ وكلّ هذه العبارات مترادفات تقديراً، بما أنّها تحدّد المعنى عندما تسمّى ذاتٌ أو يُدلّ عليها (referred to). وهنا تختلف دلالة هذه الألفاظ عن دلالتها التي هي أكثر تداولاً، أي أنّها عندما ترد وروداً عادياً، باستثناء عبارة «خاصّية»، للحديث عن الألفاظ والعبارات، باعتبار أنّ «الحقيقة» تعني دلالة اللفظ المخصوصة والدقيقة أو الأكثر حصراً وصحّة من الجهة المعجميّة، و«الحدّ» يعني تعريفه، و«المعنى» يعني دلالته، مثلما يقول الأشعري متحدّثاً عن المعنى على الحقيقة لـ «الموجود» من حيث هو عامّ (universal)، إنّ الله والإنسان لا يتّفقان، «وإن كانا قد اتّفقا في حقيقة الموجود»[٦٠]. ومهما كان، فهي لا تحيل في الاستعمال الصوري (formal) الذي نعني به هنا إلى ألفاظ أو قصُود، وإنّما إلى الوجود الواقعي والموضوعي الذي للأشياء من حيث هي.

ومن جهة النحو، «الوصف» و«الصفة» كلاهما مصدر «وصَفَ، يصِفُ»، ومن حيث ذلك يمكن أن يُعتبرا مترادفَيْن (describing/description)[٦١]. إلا أنّ بعض أهل اللغة يذهب إلى أنّهما ليسا مترادفَيْن، إذ إنّ «الوصف المصدر والصفة الحِلْية» على الحقيقة[٦٢]. يقول الجوهري مثلاً (مادة «وصف»): «الصفة كالعلم والسواد، وأمّا

(٦٠) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٤، س ٤ وما بعده (= ص ٦٧، س ٢ وما بعده، مع حذف التاء المربوطة التي أُضيفت خطأً في طبعة القاهرة).

ويقول الهراسي مثل ذلك، وهو يميّز بين ما يُقصد بالوجود في الإلهيّات وما يُقصد بالوجود من حيث هو عبارة عامّة: «خاصّية الشيء وجوده ووجوده خاصّيته لا غير؛ وإنّما الوجود لقب عمّ المختلفات، إذ هو قضيّة (concept) تطلق عموماً على المختلفات»، الهراسي، أصول الدين، الورقة ٣٨ ظهر، ١ وما بعده. وإذا ما نظرنا إلى «الخاصّيّة» من حيث الصيغة الصّرفيّة، أي «خاصّ» مع لاحقة «يّة» في آخره، فقد يكون من الملائم أن نترجمه بـ «being a particular entity» [كونه ذاتاً خاصّة]، وقد يكون ذلك ملائماً في مواضع تمام الملاءمة، وإن كانت عبارة «specific/particular characteristic» أو ما يشبهها أكثر ملاءمة عموماً في الترجمة. وفي كلّ الأحوال ينبغي أن نبقي هذه الازدواجيّة (ambivalence) في الإنكليزيّة حاضرة في أذهاننا.

(٦١) ومع ذلك لا يستعمل «الوصف» و«الصفة» أحدهما مكان الآخر في المواضع كلّها، إذ ليس لـ «الصفة» قوّة الفعل الذي للوصْف، فلا يمكن بالتالي أن يكون لها مفعول به.

(٦٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة «وصف».

النحويّون فليس يريدون بـ «الصفة» هذا، بل الصفة عندهم «النعت»، وهو اسم الفاعل نحو «ضارب»، واسم المفعول نحو «مضروب»». وكذلك يورد ابن السرّاج أيضاً تعريفاً عامّاً لـ «صفة»، وهو «كلّ ما فرَّق بين موصوفيْن مشتركيْن في اللفظ»[٦٣]، ثمّ يواصل حديثه، فيميّز خمسة ضروب من الصفات، أوّلها «حليةٌ للموصوف تكون فيه أو في شيء من سببه»، ويضرب أمثلة على ذلك الزرقة والحمرة والطول... إلخ[٦٤]. ولا يذكُر «الوصْف» إلا في التعريفيْن الثالث والرابع.

اتّبع الأشاعرة، إذن، ما ورد في المعاجم المعهودة، وأوجدوا فرقاً صوريّاً (formal) بين الوصف من حيث هو قولُ الواصفِ لشيء، والصفة من حيث هي خاصّيّة للشيء تميّزه كما هو موصوف[٦٥]. والكيفيّة التي فهموا بها التمييز بين الكلمتيْن شبيه

---

(٦٣) أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسن الفتلي، ٣ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٢٣ وما بعدها.

(٦٤) قارن بـ: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٣٥، ٩ وما بعده.

(٦٥) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢١٣ وعموماً ص ٢١٣ ـ ٢٢٤.

يروي الأنصاري أن هذا التمييز كان قد أوجده ابن كُلّاب. انظر: الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقات ١٣٤ ظهر وما بعدها.

ويروي ابن فورك أنّ الأشعري لم يميّز بين الكلمتين. انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٣٩، س ٦.

ويروي البغدادي أنّه ذهب إلى أنّ الكلمتين مترادفتان تدلان على المعنى (الصفة المعنويّة entitative attribute). انظر: البغدادي، أصول الدين، ص ١٢٨ وما بعدها، ويذكر في: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ١٣٤ ظ.

وكيفما كان، فهذه الروايات إنّما تتعلّق بمسألة فريدة لها أهمّيتها في فهم الأشعري لأسماء الله، إلا أنّها ليس لها مغزى في نقاشنا هذا؛ والمقصود هو أنّ الوصف ـ أي فعل الوصف، الذي هو ثبوت اللفظ الواصف ـ هو صفة الواصف والمسمّي في الوصف، وهو بذلك صفة لله الذي يصف نفسه. في ما يتعلّق بنقاش الاسم والتسمية والمسمّى، راجع الإحالات المذكورة في الهامش الرقم ٧٦ اللاحق.

وفي استعمال الأشعري العادي لهذه الكلمات، يورد «الصفة» على وتيرة واحدة وباتّساق بمعنى (attribute). انظر مثلاً: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٣ وما بعدها (= ص ٦٦ وما بعدها)، وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الحثّ على البحث، تحقيق رتشارد م. فرانك، في: *MIDEO*, vol. 18 (1988), pp. 135-152, p. 135. في نشرة رتشرد مكارثي بعنوان: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢)، ص ٨٨، س ٢، وكتاب اللمع، نشره رتشرد مكارثي (بيروت: ١٩٨٨)، ص ١٤، س ١٧ وما بعده، وص ٢٤، س ٤ وما بعده.

وفي الوقت نفسه يستعمل «الوصف» في معنى القول الواصف، انظر مثلاً: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٥، س ٢ (= ص ٦٨ في آخر الصفحة)؛ ويميّز بصراحة تامّة في الموضع الذي يقول فيه: «إنّ هذه أوصاف مشتقّة من أخصّ أسماء هذه الصفات» (ص ٩٥، س ٥ = ص ٦٩، س ٣ وما بعده). أقرأ في نشرة القاهرة لـ الثغر (ص ٦٨، ٢)، «الإلهيّة» مكان «الأهليّة» طبقاً لنشرة إسطنبول؛ وقد يُظنّ أنّه من المستحسن أن يُقرأ «الخَرَجَ» مكان «يخرُج» في السطر نفسه، وإن وردت القراءة نفسها في كلتا النشرتيْن.

قارن بـ: الأشعري، اللمع (تحقيق مكارثي)، ص ٢٢، س ٩ وما بعده (وهناك أقرأ طبقاً لما ورد في المخطوط «لذلك» مكان «ذلك» الذي اختاره الناشر في س ٩). وإن كان الاستعمال الصوريّ (formal) يُراعى بصرامة، فذلك لا يعني أن كلمة «صفة» لا تطلق في معنى الوصف أو الوصف المخصص adjective or adjectival qualifier متى كان =

بالتي أجراها السيرافي بين «الكلِم» و«الكلام» متوخّياً مبدأ أنّ الأفعال أكثر تعقيداً من النّاحية السيميائيّة، ولذلك هي ثانويّة بالقياس إلى المصادر (المصادر التي ليس فيها علامة الزمان ولا الفعل ولا الانفعال)، وهي بالتالي متفرّعة منها.

وفي حالتنا هذه، يأخذ الباقلّاني مثلاً «الوصْف» على أنّه من الفعل «verbal» بحكم طبيعته (بما أنّه يمكن أن يكون له من النّاحية الإعرابيّة (التركيبيّة) فاعل و/أو مفعول به)، ويأخذ «الصفة» على أنّها اسم محض، ثمّ يقول متحدّثاً عن مدلولات الكلمتيْن إنّ الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له «ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة»[٦٦]، أي من الاسم الذي يطلق على الصفة المخصوصة. ونرى هنا أحد الملامح من المكانة المهمّة التي للغة العربيّة، ولتحليل النّحاة الكلاسّيكيّين في خلفيّة المتكلّمين الفكريّة، ومن الدور الذي كان لهما في تفكيرهم. والصّفة التي توجد في موجود أو هي له هي الأصل أو العلّة في وصفه وصفاً حقيقيّاً، وتشتقّ الكلمة التي تعبّر عن التالي من الاسم الذي يطلق على الأوّل.

ويتنوّع استعمال هذه العبارات، بحسب السياق، وقد تبدو أحياناً غريبة أو غير مستقيمة تماماً. ومع ذلك، يكفي أن ننتبه قليلاً إلى السياق حتّى تنحل كلّ صعوبة في كلّ الحالات تقريباً. وقد يكون من المفيد أن نذكر هنا مثالين اثنين: كثيراً ما يقول المرء إنّ موجوداً «على وصف»، ويعني أنّه يُوصف بصفة معيّنة. يقول الباقلاني مثلاً إنّ «الخبر عن وجود شيء، وإنّه على بعض الأوصاف لا بدّ من أن يكون صدقاً أو كذباً»[٦٧].

وهكذا يقول الإسفرائيني: إنّ الله يعلم منذ الأزل كلّ المحدَثات «على أوصافها في ذواتها»[٦٨]، وهو يصوغ القول بهذه الكيفيّة لأنّه يمكن في بعض الحالات أن تصاغ حقيقة الذات صياغات مختلفة، مثلما يُقال في الجوهر إنّه «متحيّز» أو أنّه «يقبل الأعراض». ويقول الإسفرائيني أيضاً: «إنّ الدليل على أنّ لله حياة وقدرة... استحالة

= ذلك مناسباً، مثلاً عندما يتحدّث الجويني عن «الصفات العامّة». انظر أيضاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٣١٧، س ١٣ وما بعده.

(٦٦) الباقلاني، التمهيد، ص ٢١٣، س ٤ وما بعده.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠، س ٩ وما بعده.

(٦٨) الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٤، س ٤ وما بعده.

إثبات الموجود بهذه الأوصاف [حيّ... إلخ] مع نفي هذه الصفات (entitative attributes)»[69].

ـ ٥ ـ

وعلى غرار ذلك، نجد عبارة أنّ شيئاً هو «في وصف» عندما يتحدّث الجويني عن قول يفترض إمكان «حادث غير مفتقر إلى محلّ، ولكنّه ليس في أوصاف الجواهر»[70]. وكذلك نقول أيضاً إنّ شيئا يُقال إنّه «بوصف» في معنى أنّه بحيث يُوصف بصفة ما (أي يصحّ وصفه بذلك) أو أنّ الوصف المعيّن يصحّ على شيء. يقول الإسفرائيني مثلاً: «لو كان بهذا الوصف، فيلزم أن...»[71]؛ وكذلك: «إن كانت لم تزلْ بهذيْن الوصفيْن، ف...»[72]، وكيفما كان الأمر يقول المرء إنّ شيئاً يوصف «بصفةٍ» في معنى أنّه يوصف بأنّ له صفة مخصوصة. وإذن «[الله] لم يَزَل (from eternity) ولا يزال (unto eternity) موصوفاً بهذه الصفات ولا يشبه شيء منها شيئاً من صفات المخلوقين»[73].

وخلاصة الأمر هي:

«[أنّنا نذهب إلى القول إنّ] اقتضاء الوصف للصفة كاقتضاء الصفة للوصف، فمن يُثبَت له هذه الصفات وجب وصفُه بها، كذلك إذا وجب وصفُه بها وجب إثباتُ الصفات له»[74].

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨، س ١٤ وما بعده.

تبدو صياغة الجويني غريبة نوعاً ما في قوله عن الجوهر الفرد إنّه «إذا قام به جزء من الحياة... فتقوم به ضروب من الأعراض: علوم وإرادات وقُدرة... إلخ، إلى غير ذلك من أوصاف الحياة». والمشكل هنا هو أنّه لا يمكنه القول «وغيرها من صفات الحياة» بما أنّ العلوم والإرادات... إلخ، أنفسها أعراض متميّزة، ولا يمكن أن توجد في عرض الحياة. والأوصاف التي تُثبت ضمنياً وجودَ هذه الأعراض (علم، أراد... إلخ) لا تصحّ، مع ذلك، إلا إذا وجد عرض الحياة في المحلّ. انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٢، س ٨ وما بعده.

(٧٠) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ١٤١، س ٤ وما بعده.

(٧١) الإسفرائيني، المصدر نفسه، ص ١٣٧، س ١٤.

(٧٢) المصدر نفسه، س ٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤، س ١ وما بعده.

(٧٤) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٦١ ظهر، ٣٢ وما بعده (نقرأ «للوصف» بدلاً من «بالوصف» في س ٢٣ مثلما يقتضيه السياق؛ لاحظ أنّه يمكن أن تُشكل «مَنْ تَثْبُتُ لَهُ» بدلا من «تُثْبَت لَهُ»، ولكن كلمة «إثبات» التي تلي ذلك تدلّ على السابقة على ما يبدو، وإن كان صحّة كلّ منهما تنُصّ على المقصد الأساسيّ من الجملة). ويتعلّق السياق هنا بـ «صفات الله الذاتيّة» (العلم والحياة... إلخ)، ولكن يصحّ تماماً على الصفات المعنويّة التي للمخلوقات، وعلى الصفات الذاتيّة التي لا تتميّز أو لا يمكن تمييزها من الموجود نفسه أو ذاته.

وإذا ما اتّضحت صحّة وصف من الأوصاف، فذاك «يقتضي» أو يستلزم ثبوت (actual reality) الصفة، وثبوت الصفة ثبوتاً واضحاً (manifest actuality) يقتضي صحّة (truth) الوصف، وبذلك يقتضي إثبات الوصف بالقول (assertion of the description).

وينبغي مثلما لاحظنا سابقاً أن يبقى ماثلاً في أذهاننا كون «الصفة» كثيراً ما تُستعمل في معنى واصف، مثلما ورد في التحبير[٧٥]، وهو تأليف في معاني أسماء الله بما هي صفات، وفيه يقول القشيري إنّ «الجبّار» «من صفات ذاته، لأنّه إخبار عن وجوده على صفة السؤدد [والجلال]»، أي أنّه صفة إذا ما قيلت على الله، فهي تصفه ذاتيّاً، وهي يقيناً صفة يثبت استعمالُها وجودَ الله بوصف معيّن.

وإنّما سعى الأشعري وأتباعه إلى أن يلهوا خصومهم، فأجروا تمييزاً مماثلاً لذلك بين التّسمية والاسم قائلين إنّ الأوّل كلمة أو عبارة، وبالتالي هو خاصّيّة الموجود المعنيّ الذاتيّة أو الصفة المعنيّة والمُثبتة بالتسمية بصفة صريحة أو ضمنيّة[٧٦]. وإن كان التمييز التالي يُثبت في الشائع على أسس القياس على التمييز بين «الوصف» و«الصفة»، وإن كانت التعقيدات في تطبيقها تشرح في شواهد مخصوصة (مثلا الإسفرائيني، شذرة # ٦٧)، إلا أنها تكاد لا تستعمل البتّة في واقع الأمر، وربّما يعود السبب في ذلك إلى أنّها للوهلة الأولى تتعسّف على المعجم الشائع وتبدو من العبث. وهم، باختصار، يستعملون «الاسم» بصفة متّسقة في معناه العادي (noun/name)، بالرغم من التمييز المثبت بصفة صوريّة (formally).

---

(٧٥) القشيري، التحبير في التذكير، تحقيق بسيوني، ص ٣٣ = ورقة ٥٥ وجه، ٤ وما بعده.

(٧٦) انظر مثلاً: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٢٧ (§ ٣٨٣)؛ الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ص ٦٠ وما بعدها، المتولّي، كتاب المغني، ed. M. Bernard، ص ٣١ وما بعدها؛ الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٤٥، س ٨ وما بعده.

وهكذا يقول الأنصاري إنّ «الوصف» و«الصفة» «بمثابة التسمية والاسم». انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٩٦ وجه، ٧، وما بعده.

ويلائم استعمال «الاسم» هنا تماماً استعمال الألفاظ الأخرى التي نعنى بها (بصفة خاصّة الحدّ والحقيقة)؛ انظر المثال المضروب في الهامش ١٧٤ أسفله.

ويُفحص عن هذا الاستعمال في: الباقلاني، التمهيد، § ٣٨٣ وما بعدها، وإن كان أفضل عرض للكيفيّة التي فهمت بها هذه الفرضيّة وعولجت بحسب مختلف أجناس أسماء الله يوجد هو والفحص عن التمييز بين «الوصف» و«الصفة» في: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، مخطوط III Ahmet، الرقم ١٣٢٢، ورقات ١٢٠ظ وما بعدها، وانظر أيضاً: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ١٣٤ وجه، والمراسي، أصول الدين، ورقات ١٤٥ ظهر وما بعدها.

وكذلك «المعنى» الذي يرد في أغلب الحالات للدلالة على المعنى أو القصد (meaning or intention)، هو أيضاً كثيراً ما يستعمله الأشاعرة والمعتزلة أيضاً في معنى «شيء» (something) يكون في ذهن المرء أو يدلّ عليه بصفة صريحة أو ضمنيّة، وهكذا يستعمل أحياناً للمدلول أو ما يُقصد من استعمال اسم أو وصف[٧٧]. ويرد كثيراً جدّاً في عبارة «معنى زائدٌ على الذات» (شيء يميّز من الذات الموصوفة)[٧٨]. وستسنح لنا فرصة لننظر بإيجاز في هذا الأمر عن كثب، ولا يزال هنا لفظان آخران ينبغي فحصهما.

«ما صار إليها كافّة أئمّتنا أنّ الحدّ صفة المحدود»[٧٩]، أي خاصّية الشيء الموضوعيّة والمميّزة له، أو وجود الشيء مثلما هو محدود[٨٠]. وليس الحدّ هنا عبارة أو وصف. «العبارات لا تُقصد لأنفسها، وليست هي حدود، بل هي مُنبئة عن الحدود والحقائق»[٨١]. «الحدّ والمحدود واحد»[٨٢]. «الحد يدلّ على عين المحدود وصفته الذاتيّة»[٨٣]. وهكذا يرى الجويني:

---

(٧٧) انظر مثلاً: الأنصاري، المصدر نفسه، ورقة ٥٤.

(٧٨) انظر مثلاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٢٩، وهو مترجَم سابقاً، وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٦، ٣ وهو مترجم أسفله، ومواضع أخرى شتّى.

وهكذا كثيراً ما يستعمل «المعنى» لفظاً يدلّ على «الصفات» (entitative attributes) (التي يدلّ عليها أحياناً بصفات المعاني أو الصفات المعنويّة)، بيا أنّ «الصفة» تستعمل عادة للصفات الذاتيّة (صفات الذات، صفات ذاتيّة/ نفسيّة) وهي، من حيث هي خاصّيات حقائق الموجودات المخصوصة. وهكذا يرد «المعنى» بمفردتين لفظيّتين (lexemes) متميّزتين عندما يقول الأنصاري في تعريفه للعرض: «معنى قولنا إنّه عرضٌ أنّه معنى قائم بالجوهر». انظر: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٤٧ ظ، ١٩؛ قارن بـ: المتولي، كتاب المغني، ص ٥، س ١٢ وص ٦، س ١ وما بعده.

(٧٩) انظر: الجويني، المصدر نفسه، ص ٤٥، ٢.

(٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠، ٨؛ الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٥٩ ظ، ١٣، والأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٥٤ و، ١٧.

وسنرى في نصوص عديدة مذكورة هنا ولاحقاً أنّه في مواضع يكون الحديث عن الحدّ في المعنى المعتاد لهذا اللفظ، ويستعمل لفظ «تحديد» (أن يقدّم حدّاً أو يعرضه أو يثبته) مكان «الحدّ»، وذلك قصد تجنّب كلّ إمكانيّة في سوء الفهم... وهناك نقاش وجيز لهذه الألفاظ في الكتب المعتمدة التي هي أقصر من هذه، إلا أنّها كانت موضوع نقاش مطوّل في: كتاب الجويني، الكافية في الجدل، نشرة فوقية حسين محمود (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٨)، ص ١ وما بعدها، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٤٢ وما بعدها، وكذلك في: الأنصاري: الغنية في أصول الدين، وشرح الإرشاد.

(٨١) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٥٤، ٦ وما بعده؛ وقارن بـ (ص ٤٥، س ٥ وما بعده، و ٨٠، س ٨).

(٨٢) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٤٢ وجه، ١٠.

(٨٣) انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٠، ٢٣ وما بعده.

وتعني «الصفة الذاتيّة» هنا ملمحاً أو خاصّية للذات الشخصيّة تميّزها في كونها ما هي بالذات، من حيث هي وفي ذاتها. انظر: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، ص ٢، س ٦ وما بعده.

«أن القصد من التحديد في اصطلاح المتكلّمين هو التعرّض لخاصّيّة الشيء وحقيقته التي بها يقع تمييزه من غيره. قال الأستاذ [أبو إسحاق الإسفرائيني]: معناه الذي لأجله كان [الشيء الموصوف] بالوصف المقصود بالذكر. لو قال أحد إنّ حدّ الموجود هو معناه ثم سكت، لكان ذلك صحيحاً، ولو قال إنّ حدّ الموجود حقيقته أو خاصّيته، لكان ذاك حسناً»[٨٤].

وتوجد عبارة «الحقيقة» من بين العبارات العديدة التي نعنى بها في هذا السياق، وهي من أكثرها مغزى، على الأقلّ من بعض الاعتبارات، وهي التي تحيط بها وتحتضنها، إن جاز القول. وتوجد طرق عدّة يمكن أن تترجم بها «الحقيقة» بصفة ملائمة، بـ essential nature (الطبيعة الذاتيّة)، أو essential reality (الوجود الواقعي الذاتي) مثلاً، وإن شاء المرء أن يُبقي على صداها الدلالي ومسحة واضحة من «الحقّ»، فيمكن أن يترجمها بـ true nature (طبيعة حقيقيّة). والمعنى واضح في كلّ الحالات بما فيه الكفاية:

«ما يُراد بالتحديد هو بيان حقيقة الشيء التي بها يتميّز عن غيره. وإنّما يتميّز الشيء عن غيره بذاته وبحقيقته، لا بما يقوله المرء»[٨٥].

وهكذا مثلاً «يكون الكلام جنساً [من الأعراض] من حيث هو، وله حقيقة، وبحقيقته يتميّز جنسه من الأجناس الأخرى [من الأفعال الذهنيّة]، مثل العلوم والإرادات»[٨٦]. وبما هي «حقائق» تكون الموجودات معقولة على ما تظهر، وعلى ما هي في الحقيقة:

---

(٨٤) الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٥٤ وجه، ٦ وما بعده؛ راجع عموماً ورقات ٥٤ وجه وما بعدها، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٨٣، س ١٤ وما بعده، حيث نجد قولة أبي إسحاق نفسها مع قراءة «كان أسدّ» عوضاً عن «كان حسناً» في الآخر. ويُطلق الجويني «الحدّ» في المعنيَيْن (مثلاً، واضح أنّ «التحديد» هو المقصود في: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٤٢، س ١٩ وما بعده، ويظهر تصريحاً في ص ٤٣، س ٧، مع أنّه يأخذه تماماً على أنّه خاصّيّة ذات ما في ص ٤٥، س ٢ و٤٧، س ١٥ وما بعده، و٨٠، س ٨ وما بعده، مثلما يفعل الإسفرائيني وابن فورك.

والنقاش المتعلّق بالحدود في الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٤٢ وما بعدها معقّد، وليس من اليسير متابعته دوماً، إذ إنّه يتحرّك حركة إلى الأمام وأخرى إلى الوراء بين السياقات الجداليّة الضمنيّة، وبين آراء مؤلّفين شتّى لا يوافق الجويني واحدا منهم تمام الموافقة، بما أنّ فهمه للموضوع وتحليله إيّاه مرتبطان كلّيّاً بنظريّته في «الأحوال» الأنطولوجيّة الحقيقيّة (التي تخوّل له أن يتكلّم في الصفات العامّة والخاصّة)، وهو تصوّر لا يعترفون بصحّته. وقد صاغ الجويني بطريقة جداليّة اعتراضه على وصف ابن فورك لحقيقة الموجود ولحدّه بأنّه علّته (ص ٤٧ وما بعدها). وتعود هذه الصياغة، مثلاً، وفي جزء كبير منها، إلى رفض بالتالي الاعتراف بحقيقة «الأحوال». وهو من ناحية أخرى ينكر موقف الباقلاني الذي قال بنظريّة في الأحوال، لكنّه ماهى بين الحدّ وقول الحادّ (انظر ص ٤٥، س ٥ وما بعده، و٤٧، ١١ وما بعده). ويستحقّ نقاش الحدود هذا بكامله تحليلاً معمّقاً في: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك).

(٨٥) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٥٤ ظ، ١ وما بعده.

(٨٦) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٧٤ ظهر، س ١٢ وما بعده.

«إثبات العلم مترتّب على إثبات حقائق الموجودات وخاصّياتها. لا يوجد جنس من الكائنات... إلا وله حقيقة وخاصّيّة بهما يتميّز عمّا عداه من الأجناس وكلّ من يدرك حقيقته يعلمه»[٨٧].

«العلوم متعلّقة بالموجود على ما هو به، ونطلق [عبارة] «ما هو به» على الحقيقة التي تلازم الشيء وتخصّه. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما عُقل العلم»[٨٨].

الذوات لا تعقل غير موصوفة[٨٩]. والحدّ أو الحقيقة هو ذلك الوجه من الموجود الذي يكون به هو في ذاته. ويقول الجويني متحدّثاً عن معنى الكلمات الصوريّ هذا: «وافق الأصحاب في أنّ حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفته دون قول القائل»[٩٠].

«الحصر والامتياز [في الحدود] ليس يقع بالعبارات، لكن يقع بمعاني العبارات. والعبارة تكشف عنها وتدلّ عليها وتُعرّفها. ولولا تلك المعاني والصفات في المذكورات لما أفادت العبارات في الكشف، ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ولا معلوم»[٩١].

---

(٨٧) المصدر نفسه، ورقة ١ظ، ١٨ وما بعده.

(٨٨) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ١٥٨ ظ، ١ وما بعده؛ قارن بـ: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٥٨، ٦ وما بعده.

(٨٩) مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ٢٢٧ ظ، ١٦.

والمعنى المقصود هنا من «موصوفة» واضح بما فيه الكفاية (قارن باستعمال «صفات» في: الجويني، الكافية في الجدل، ص ٤، س ١١ وما بعدها، والذي تلي ترجمته بعد هذا مباشرة، وانظر عموماً ما يتبع).

والذات لا تعقل إلا موصوفاً [بالصفات التي تخصّها] أو متّصفة بها، ولكن إن كان العلم يعتبر من الناحية الأخرى قضيّة، فالذات تعلم بما هو موصوفة، يعني بما هي تصحّ عليها وصفٌ. وكون العلم قضيّة لا يقتضي أنّه متمفصل.

(٩٠) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٤٥، س ٦ وما بعده.

(٩١) الجويني، الكافية في الجدل، ص ٤، ١١ وما بعده. و«الحصر» هنا هو الامتياز الذي يقتضيه حدّ دقيق من الناحية المفهوميّة؛ أي كونه جامعاً للشيء المحدود، بحيث لا يمنع الأشياء التي تنتمي إلى جنس غير جنسه فقط، ولكنّه لا يمنع أيضاً أحداً من آحاد المحدود)؛ انظر مثلاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٧٥، س ٦ وما بعده، و٤٦، س ٤ وما بعده، و٥٥، س ١٢. و«الامتياز» هو أن يظهر الشيء متميّزاً في حقيقته من الأشياء التي تختلف في جانب ذاتيّ؛ انظر مثلاً: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، ورقات ٢٤٨ و، ١٦؛ و٢٥٣ و، ٦، وهناك يبدو مرادفاً بالأساس للتميّز.

لاحظ استعمال الفعل في صيغة المفرد بعد «الحصر والامتياز»؛ فقد أخذ الاثنان معاً على أنهما على الأقلّ يؤلّفان جانباً واحداً من الحدود الصحيحة، هذا إن لم يعتبرا متساويين. وهو لا يعني هنا بـ«المعاني والصفات» المعاني أو الأعراض التي كثيراً ما يدّل عليها بالكلمات نفسها، وإنّما ذات مهما كان نوعه أو جنسه سُمّي أو دلّ عليه وخاصّيات وجوده.

وإذا أطلق اسم «الحقيقة» على ذات من أحد الأجناس الأوّلية من أجناس الذوات المحدَثة - على جوهر أو عرض مخصوص - فيجوز أن يترجم بصفة ملائمة بـ essence خلافاً للذات/ النفس، باعتبار أنّ «حقيقة الشيء ما يخصّه ولا يتعدّاه»[٩٢]. وهو ما جمع الذوات المتماثلة بالذات باعتبارها من جنس منفرد. وأصحابنا (الأشاعرة) «قالوا العلوم وإن اختلفت [أي أنّ كلّ علم له معلومه] فحقيقة العلميّة جامعة لها، فهي مع ذلك مشتركة في الحقيقة الجامعة»[٩٣].

وهكذا يقول ابن فورك عن علمين اثنيْن «الجامع بينهما استحقاقهما لأن يُسمّيا علميْن»[٩٤]. ولهذا السبب يجوز في أمثال هذا السياقات أن تترجم «الحقيقة» بـ true nature أو essence. «المقصود من الحدّ ذكر صفة يشترك فيها آحاد المحدود»[٩٥]. وهو بذلك مبدأ يقول به معظم الأشاعرة (أي أولئك الذين ينكرون فكرة «الأحوال»).

«الذوات إذا ما اختلفت فتختلف بأنفسها، وإذا تماثلت فتتماثل بأنفسها. وتشترك العلوم في العلميّة؛ فهي الصفة التي يتميّز بها العلم عن غيره من الأجناس»[٩٦].

حقيقة الموجود هي علّة كونه ما هو. وهكذا فأغلب الأشاعرة «لا يفرّقون [في الاصطلاح] بين العلّة [في كونه ما هو، من حيث هو] والحقيقة والحدّ...؛ كلّ ذي حقيقة

---

(٩٢) انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٦٢ ظ، ١٣ وما بعده.

(٩٣) المصدر نفسه، ورقة ٦٤ و، ٥.

(٩٤) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٦٣٤، ٧ وما بعده [القولة الكاملة: «وقد قال الأستاذ أبو بكر لمّا ضاقت به الحيل: ليس الجامع بين العلمين التسمية، بل الجامع بينهما استحقاقهما، لأن يسمّيا علمين، وهذا من ركيك القول». تدقيق من المترجم].

وانظر لاحقاً في ما يتعلّق باستحقاق شيء أن يسمّى كذا أو يوصف بكذا. ولاحظ أنّ «العلميّة» تفهم بطريقة صوريّة (formally) على أنّها مصدر، أي كونها علماً؛ وهي تطلق على الوجود الواقعي (reality) الذي هو الشرط الحقيقيّ «للعلم» إذا ما استعمل ليصف ذاتاً (entity) تماماً، كما أنّ ورود الحدث الذي يُطلق عليه المصدر في نظر النحاة هو الشرط الحقيقي في الأفعال العادية. ولا ينبغي أن تفهم هذه الصيغ في لغة علم الكلام الكلاسيكي على أنّها مجرّدة.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٥، ٥، وص ٨٠، ٨.

(٩٦) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٥٥ وجه، ٧ وما بعده، قارن بهذا ما ورد في: الشامل (تحقيق فرانك)، ص ٨٠، ٨، انظر أيضاً: ص ٥٠، ٩ وما بعده.

وهناك يحتجّ الجويني من منظور مذهبه في «الأحوال»، فينتقد هذا القول بصفة عناديّة قائلاً إنّه يعني أنّ أحدين من آحاد جنس واحد، مثلاً، العلمان المقدّران اللذان لهما معلومات مختلفة، لو اختلفا لذاتيهما لكان وجودان فردان يخالف كلّ واحد منهما الثاني من جميع الوجوه. في ما يتعلّق بالموقف التّقليديّ، انظر مثلاً: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٦٤و، ٥.

معلّل بحقيقته»[٩٧]، وهم بالتّالي يجوّزون أن يُقال «معلول بنفسه» مثلما أنّ الجوهر هو جوهر لنفسه»[٩٨].

ـ ٦ ـ

ويوجد تفاعل بين المعاني المزدوجة (ambivalences) لهذه العبارات، وما توحي به الصيغ المتنوّعة المرتبطة بها من حيث الاشتقاق، ومن حيث الدلالة من معان (resonances) مماثلة. ويكتسي هذا التفاعل بعض الأهمّيّة في فهمنا لطابع الأنطولوجيا الأشعريّة ومعناها وتناسقها. و«الحقّ» من الجهة المعجميّة هو صدق حكم أو قول صادق، وهو ضدّ الباطل[٩٩]. وفي الخطاب الأنطولوجي «الحق بمعنى الموجود والكائن ليس بمعدوم ولا منتفٍ، والحقّ المطلق بمعنى الموجود»[١٠٠]. وهكذا، فالحقّ للذات

(٩٧) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٤٦ ظ، ٦ وما بعده.

(٩٨) «ولا يمتنع عند نفاة الأحوال تعليل الشيء بنفسه، إذ لا فرق بين العلّة والحقيقة، وكان لا يمتنع أن يكون جوهراً لنفسه، ولا يمتنع أن يُقال معلول بنفسه». انظر: المصدر نفسه، الورقة ٤٨و، ٧ وما بعده، والأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٥٨ و، ٣ وما بعده.

ويذكر هنا أنّ أبا إسحاق الإسفرائيني الذي يتّفق مع هذا ذهب إلى أنّ «الحدّ» و«الحقيقة» و«المعنى» و«العلّة» مترادفات بما أنّ العلّة والمعلول هما شيء واحد. انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٥٩ ظ، ٢٠ وما بعده، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٤٧، س ١٧ وما بعده، حيث نجد العبارة نفسها يوردها الجويني ليردّ عليها على أساس تصوّره لنظريّة «الأحوال»؛ انظر كذلك ص ٤٨، س ٧ وما بعده، وهو على الضدّ من ابن فورك، وقارن بـ: الشامل (تحقيق النشار)، ص ٧١٥ وما بعدها.

ويتبنّى الباقلاني رأياً في الأحوال شبيهاً بهذا، وعلى أساسه يتّخذ الموقف نفسه في ما يتعلّق بالعلّة. انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٥٧ و، ١٤ وما بعده.

ويقبل الجويني التساوي بين «الحقيقة» و«العلّة» في: الجويني، الكافية في الجدل، ١٨§؛ بما أنّ ذلك يصحّ في الشرع، وإن كان لا يجيزه في علم الكلام. وفي ما يتعلّق بالأصل في المباهاة بين «العلّة» و«الحقيقة»... إلخ، انظر ما يتبع. لاحظ أنّ الصياغة في القولة المذكورة سابقاً في: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٤٦ ظ، ٦ وما بعده، تصحّ سواء عندما تستعمل هذه الألفاظ الثلاثة في الحديث عن الذوات الأوّليّة (primary entities) أو بالقياس إلى وجود معانٍ (entitative attributes) في محلّ (subject). ومن الواضح أنّ «العلّة» بالصفة التي ترد بها في نصوص علم الكلام الكلاسيكي، من الأحسن أن لا تترجم بـ«cause»؛ «العلّة» ≠ «السبب». وقد نلاحظ هنا أنّ الأشاعرة لا يفرّقون بين «لنفسه» أو «بنفسه» في معنى *per se*. انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢١٤، س ٢١ وما بعده.

ولا الجبّائي كذلك، انظر مثلاً: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ٦٤و، ٨، وذلك ضدّ الكعبي الذي أنكر القول «لنفسه» على أساس أنّه يقتضي وجود علّة (الورقة ٧٠ و، ٦ وما بعده).

(٩٩) انظر مثلاً: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، والجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مادة «حق».

(١٠٠) القشيري، التحبير في التذكير، ورقة ٩٦ ظ، ٥ وما بعده؛ قارن بـ: القشيري، الفصول في الأصول، ص ٦٨، س ١٧، وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٥، ١٤ وما بعده.

«هو المتحقّق كونه ووجوده»[101]. و«تحقّق، يتحقّق» يعني هنا ثبت وكان أمراً واقعياً (to be actual or real)، مثلما يقول المرء عن الجواهر: «إذا انتفى وجودها قبل الحوادث وتحقّق وجودها مع الحوادث، فقد بان أنّها لم تكن فكانت»[102]. و«حقيقة المتحقق وجودُه»[103]. وهكذا كثيراً ما يرد «تحقّق» مرادفاً لـ «حصَل يحصُل»، ويُورَد كلاهما بدلاً من الآخر[104] ومرادفاً لـ «ثبَت يثبُت»[105]. وبهذا قد يعني أنّ الأمر هو كذلك[106] سواء بالنّسبة إلى الوجود[107] أو بالنّسبة إلى العدم المتحقّق قبل الوجود[108].

ومعنى «حقّق، يحقِّق» هو أقرّ صدق قضيّة، وبيّن أو برهن على ما افتُرض أو ما قيل قولاً جازماً. يقول الإسفرائيني، مثلاً، إنّ الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، و«تحقيقه أنّه لا يُصوّر في الوهم وما دونه يقبل هذه الصفة»[109] فيتحدّث عن «تحقيق العقول والأدلّة»[110]. وهكذا يضيف الجويني القول باستحالة وجود الحوادث منذ الأزل، أي استحالة وجود حوادث لا أوّل لها، قائلاً: «والذي يُحقق ذلك أوجُه»[111]، بينما يقول

---

(١٠١) البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ص ٣١٠، س ٢٢.

(١٠٢) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٢٢١، س ١١ وما بعده.

(١٠٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة «حقّ»، وهو يورد قول ابن الأثير.

(١٠٤) انظر مثلاً: الجويني، كتاب الإرشاد، ص ٥، س ٩ وما بعده.

(١٠٥) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٣١٢، س ٥ وما بعده، و٣١٣، س ٥ وما بعده، والأنصاري، المصدر نفسه، ص ٥٦، ٦ و١٠.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٣١، س ١١ وما بعده، وهو يورد قول الباقلاني [«حقيقة الاختلاف تؤول إلى أنّ أحد الذاتين لا يسدّ مسدّ الثاني، وهذا المعنى يتحقّق في العلم والقدرة»].

(١٠٧) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٩٤، س ٧ وما بعده.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٦، س ٤ وما بعده.

وهكذا لا يمكن أن يتحدّث المرء حقّاً عن جوهر موجود على أنّه مقدور لله «ويستحيل أن يكون المقدور عين الجوهر، إذ الذات مستمرّ الوجود ولا معنى لتقديره [أي أنّه ممكن] مع تحقّق وجوده». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١، ١٩ وما بعده؛ وهناك اقرأ «تحقيق» بدلاً من «تحقّق»، ولكن هذا يبدو على الأرجح خطأ انجرّ من كلمة «تقدير» السابقة.

[ملاحظة المترجم: ما نطالعه في المرجع المذكور هو الآتي: «ويستحيل أن يكون المقدور عين الجوهر، إذ الجوهر مستمرّ الوجود، ولا تتعلّق القدرة إلا بأثر من الآثار يتجدّد. ووجود الجوهر ليس بأثر متجدّد، ويستحيل أن يكون المقدور عدم الذات، إذ الذات مستمرّة الوجود، ولا معنى لتقدير عدمه مع تحقّق وجوده...»]. وعلى الحقيقة ليس الذات الحادث مقدوراً لله إلا حال حدوثه: «هو مقدورها حال حدوثه». انظر: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ١٧٤ و، ١٤؛ وقارن مع: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٦٩٤، ٩ وما بعده: [«لا معنى لتعلّق القدرة بالمقدور أكثر من وجود المقدور بها»].

(١٠٩) الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٣، س ١٦؛ وص ١٣٠، س ٧ [لعلّ الأصحّ ١٣٤، س ٨: «الاعتقاد بأنّه شيء واحد وتحقيقه» أو ١٣٥، س ١٧: «أهل التحقيق»].

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٥، س ١٩ وما بعده.

(١١١) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٢١٥، س ٩ وما بعده؛ وانظر أيضاً: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ٩٥، س ٩ وما بعده.

القشيري[١١٢] إنّ شيئا يُدرك تحقيقاً «وهو عرفان القلب»[١١٣]. ويُقال إنّ «الإدراك غير متعلّق بالعدم تحقيقاً ولا تقديراً»[١١٤]. ومع ذلك يرد «محقَّق» لفظاً للتعبير عن موجود علّة وجوده الفعليّ هي حقيقته[١١٥]. و«من لا يعلم الحقيقة لا يعلم المحقَّق بها»[١١٦]، أي ذات الحقيقة يقيناً. [وهناك] استحالة اجتماع حقيقتَيْن متباينتَيْن في محقَّق واحد»[١١٧].

هذه العبارات لها معاني ملتبسة (equivocities) ثريّة توحي بالأفكار ـ فعبارة الصفة ثريّة بالمعاني الحافّة بما هي عبارة وصفيّة (= تسمية/ وصف) وبما هي خاصّيّة الشيء الموصوف أو المسمّى الحقيقيّة والموضوعيّة أو صفته، والموصوف من حيث هو الذات الموصوفة أو من حيث وجوده وهو موصوف بالصفة الذاتيّة المذكورة في الوصف أو في التسمية، والحدّ بما هو تحديد، أي تعريف بالقول لاسم أو لموضوع، وبما هو خاصّيّة المحدود (الذاتيّة)، والحقيقة بما هي المعنى الصحيح (أي الحصريّ والخاصّ والحقيقي) لكلمة ما، وبما هي الحقيقة (الطبيعة الذاتيّة) أو الخاصّيّة لما هو مسمّى حقّاً بالكلمة المعيّنة، وكذلك عبارات الحقّ والمتحقِّق والمحقَّق أيضاً ـ ليست أهمّيتها بالهيّنة في فهمنا للأنطولوجيا الأشعريّة من حيث إنّها تُظهر جانباً أساسيّاً في المقام الأوّل من فكرهم[١١٨]. وتعرض حقيقةُ التسمية حقيقةَ المسمّى. وحقيقة موجود

---

(١١٢) القشيري، التحبير في التذكير، ورقة ١٠٢ وجه، ١ وما بعده.

(١١٣) يطلق النحاة «التحقيق» في معنى الموجب والمثبَت في مقابل المسلوب والمنفيّ؛ مثلاً: «العلة تكون تحقيقاً بعد النفي ونفياً بعد التحقيق». انظر: الزجاجي: حروف المعاني، الورقة ٦٢ و، ١٨ وما بعده، والجمل، ص ١٠٦، س ٢ وما بعده؛ قارن بـ: أبو الحسن علي بن عيسى الرمّاني، كتاب معاني الحروف، مخطوط Laleli، الرقم ٣٧٠٤/ ٧، ص ٣٣، س ١٠.

(١١٤) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٧ وجه، ١١.

(١١٥) المصدر نفسه، ورقة ٤٦ ظ، ٦ وما بعده.

(١١٦) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٥١، ١٨ وما بعده، وص ٤٧، س ٢١: «كلّ ما يُحقَّقُ ويُحدّ فحقيقته علّته وحدّه حقيقته». وهناك اتّفاق عامّ على أنّ «محقّق» و«حقيقة» شيء واحد، ص ٤٨، س ٩ وما بعده، والأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٥٥ ظ، ١٢ وما بعده.

(١١٧) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٦٩ ظ، ١٢؛ والأنصاري، المصدر نفسه، ورقة ١٠٥ ظ، ٦ وما بعده، وقارن بـ: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٦٧، س ١٣ وما بعده.

(١١٨) يجدر بنا أن نستحضر في أذهاننا أنّنا إنّما نتحدّث في سياقنا هذا عن الذوات الأوّليّة (primary entities) من حيث هي، والكليات (تسميات/ أوصاف) التي تسمّيها (أي الجنس المخصوص) من حيث هو، وهي بذلك تعرض الخاصّيّات التي هي لها لنفسها بما هي ذوات أوّليّة. وينتج من ذلك أنّه لا يمكن لحقيقة تسمية أو وصف مخصوص أن تكون حقيقة كليات مثل «عالم» التي تقتضي موجودين (ذات وصفة معنويّة معاً)، مثل الموضع الذي يقول فيه الأشعري إنّ كون هذه الصفات تصحّ على شيئين لا يوجب كون الشيئيْن متشابهين بالذات، وإنما توجب كونهما متماثلَيْن في معنى «العالم» على الحقيقة. انظر: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٣ وما بعدها [ص ٦٦ وما بعدها، وهناك اقرأ في ص ٦٦ في آخر الصفحة «اتّفاقاً في حقيقة» بدلا من «اتّفاق حقيقةٍ»، وذلك طبقاً لطبعة إسطنبول، ص ٩٤، ٣، واحذف التّاء المربوطة التي أضيفت خطأً إلى «الموجود» في طبعة القاهرة]. =

ما (ذات ما/ نفس ما) هي معقولة من حيث تُعرض صفته الذاتيّة على الذهن في حقيقة التسمية، أي في حقيقة اسمه الذي يستحقُّ أن يدعى به، لكونه هو ما هو بالذات. وهكذا، فإنّ معنيَيْ «الحقيقة» و«الصفة» متميّزان صوريّاً (formally)، إلا أنّ كليهما مرتبط مع ذلك بالآخر، بحيث لا يمكن الفصل بينهما، مثلما أنّ العلم مرتبط بالكلام لا ينفكّ عنه[119]. إنّ الموجود وجوداً موضوعيّاً هو أوّليّ بالضرورة، ومع ذلك: ليس الجامع بين العلمَيْن التسمية، وإنّما الجامع بينهما هو استحقاقهما لأن يسمّيا علمَيْن[120].

ولا يتحدّث الأشاعرة عن تجريد أو عن صور، إذ ليست حقائق الذوات «صوراً» كلّيّة بالمعنى المشّائي. ويقال عنها إنّها مشترَك فيها من حيث إنّها توجد بصفة شخصيّة في ذوات فرديّة (ذوات، أنفس)، بحيث تستحقّ أن تسمّى بالاسم نفسه، لأنّها متماثلة ذاتيّاً. ويسوّى من الناحية الصوريّة بين حقيقة موجود شخصيّ وخاصّيّته أو صفته الذاتيّة ـ وكذلك بينها وبين الاسم أيضاً الذي يَعرضها من حيث هي بأصدق ما يمكن.

«نذهب إلى القول إنّ تسميتنا جوهراً وعرضاً بهذه الأوصاف («الجوهر» و«العرض» طبعاً) ليست إلا إثبات ذات له خاصّيّة بها يتميّز عمّا سواه. وهذه العبارات دالّة على هذه الخاصّيّة، وطبعاً الحجميّة [كونه حجماً] للجوهر ومثلاً [كونه جزءاً من] السواد للعرض. وحقيقة الشيء ما يخصّه ولا يتعدّاه»[121].

ـ ٧ ـ

يوجد، إذن، في عالم الموجودات المحدَثة جنسان أو صنفان أساسيّان من الذوات الأوّليّة: الجوهر والعرض. يقول البغدادي[122]، «العالم عند أصحابنا كلّ شيء هو غير

= ومذاهب الأشاعرة في فهم «الحقيقة» ووصفها ومقتضيات مثل هذه العبارات متنوّعة بصفة معقّدة، وبذلك تحتاج إلى فحص في دراسة منفصلة.

(١١٩) عن الكيفيّة التي يرتبط بها الكلام والعلم على رأي الأشعريّة، انظر مثلاً: الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، شذرة # ٥٢، والهراسي، أصول الدين، الورقة ٢٢٥ وجه وما بعدها.

وفي ما يتعلّق بهذا أيضاً، قارن الكيفيّة التي فهم بها النّحويّون التأويل، وقد ناقشناه في: Richard Frank, «Meanings are spoken of in many ways,» *Le Muséon*, no. 94 (1981), pp. 259-319, and p. 294 sqq.

(١٢٠) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٦٣٤، س ٧ وما بعده.

(١٢١) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٦٢ ظ، ١٢ وما بعده.

(١٢٢) البغدادي، أصول الدين، ص ٣٣، س ١٣ وما بعده.

الله عزّ وجلّ. والعالم نوعان [من الموجودات]: جواهر وأعراض». وعلى ذلك يصف الاثنين في موضع آخر[١٢٣]:

«[المفردات من العالم نوعان: أحدهما مفرد في ذاته ينتفي الانقسام عنه. والثاني مفرد في الجنس دون الذات]. فالمفرد في ذاته نوعان؛ أحدهما جوهر واحد، وهو الجزء الذي لا يتجزّأ، وكلّ جسم من أجسام العالم ينتهي بالقسمة إلى جزء لا يتجزّأ. والنوع الثاني ممّا لا يتجزّأ كلّ عرض في نفسه، فإنّه شيء واحد مفتقر إلى محلّ واحد. وأمّا المفرد بالجنس، فكقول أصحابنا إنّ الجواهر جنس واحد وإن اختلفت في الصّور والهيئات لاختلاف ما فيها من الأعراض. وكلّ نوع من الأعراض جنسٌ مخصوص»[١٢٤].

وتُفهم، إذن، كلّ الذوات الأوّليّة، من بين الموجودات الحادثة، على أنّها توجد من حيث هي مقادير دُنيا منفصلة، مقادير من نوع الوجود الذي لكلّ واحد منها. حتى أنّ الأشعري يقول: «في سائر المعاني إنّه لا يصحّ وجود جزأين من جنس واحد منها في محلّ واحد»[١٢٥]. ويتحدّث ابن فورك عن المفردات[١٢٦]، [أي] عن الجزء من الجوهر ومن [عرض] السواد، باعتبارها «أقلّ القليل وأصغر الصغير»، ثمّ يذكر مثال الجوهر الواحد والجزء من السواد؛ ويتحدّث الجويني عن «جزء من الحياة»[١٢٧]. وبطريقة مماثلة يتحدّث المرء عن العرض الفرد[١٢٨] وعن العرض الواحد[١٢٩]. وموجز القول هو أنّ الأعراض أيضاً أجزاء منفصلة بما أنّها توجد منفردة في جواهر فَرْدة.

ويُتصوّر الجوهر قائماً بنفسه، مثلما رأينا. وأحياناً يُدلّ عليه بمجرّد «الجزء»[١٣٠]، وأحياناً يعرّف أيضاً بأنّه «الجزء الذي لا يتجزّأ» (البغدادي، القولة المذكورة أو «الذي

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٥، س ٩ وما بعده.

(١٢٤) قارن مع: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٩، س ١٩ وما بعده (إنّ الجواهر متجانسة وأعراضها مختلفة)، والنّقاش (ص ٢٠٨ وما بعدها).

وكلمة «نوع» (المترجمة بـ kind) التي يوردها البغدادي هنا مبهمة، بما أنّه يتحدّث في بداية الفصل عن «نوعين» من المفردات التي توجد في العالم، ثم يستعمل بعد هذا الكلمة نفسها للحديث عن أنواع الأعراض.

(١٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦، ٣؛ لاحظ أنّه قد ينبغي أن يُقرأ «مكانيْن» بدلاً من «محلّيْن» في س ١ [قد لا يكون اقتراح فرانك هنا ضروريّاً، إذ تستقيم الجملة مثلما وردت. تعليق المترجم]. انظر أيضاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٦، ٦ وما بعده [في فصل يخصّه الجويني لتوضيح التحيّز ومعناه. ملاحظة المترجم].

(١٢٦) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ed. Köbert، ص ١٨، ١٨ وما بعده.

(١٢٧) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٢، ٧.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩، ١٩.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٩، س ٨ و س ٢٤، وص ١٥١، س ١٠ مع إدماج «الواحد» طبقاً لـ T.

(١٣٠) انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٠٣، ١٢.

لا يقبل الانقسام»[١٣١]. إلا أنّ هذا على درجة من الغموض تمنعه من أن يكون تعريفاً صوريّاً (formal) يستقيم من ذاته، بما أنّ الأعراض تُتصوّر هي أيضاً «أجزاء»، وهي بذلك لا تقبل القسمة. ويعرّف الجوهر أحياناً بصفة أخصّ بأنّه «الذي يقبل من كلّ جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً»[١٣٢].

ويعرّف من زاوية أخرى بـ «ما له حظ من المِساحة»[١٣٣]. وكون الجوهر المنفرد له حظّ ثابت من المساحة «غير موقوف على انضمام غيره إليه؛ وله قدر [من المساحة]، غير أنّه ليس لقدْره بعضٌ والجوهرُ يقدَّرُ بالجوهر»[١٣٤].

وإن كان للجوهر قدْر من المساحة، فليس له شكلٌ، وإن تحدّث عنه شيوخٌ من الأشعريّة وكأنّه نوعاً ما أشبه بالمدوّر، وتحدّث عنه آخرون (ومنهم الباقلاني في بعض كتبه) باعتباره أشبه بالمربّع. غير أنّه قال في نقض النقض: «إنّه إذا ثبت أنّ الجوهر لا شكل له، فلا معنى لتشبيهه بذي شكل»[١٣٥].

---

(١٣١) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٩ ظ، ١ وما بعده، وهو تعريف موجود منذ معمّر بن عبّاد السّلمي. انظر: van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschras*, vol. 3, p. 68.

(١٣٢) انظر مثلاً: الباقلاني، التمهيد، ص ١٧، ١٧ وما بعده، والبغدادي، أصول الدين، ص ٤١ وما بعدها.
ويختصر هذا أحياناً، فيقال إنّ الجوهر لا يخلو أو بالأحرى «لا يجوز أن يخلو من الكون، كما لا يجوز أن يخلو من اللون»، أي أنّه يجب أن يكون له على الأقلّ لون وكونٌ. انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٤٣، س ١٠ وما بعده.
وكان الأشعري يختار من العبارات في حدّ الجوهر «أن يكون قابلاً للوْنٍ واحد وحركة واحدة» (ص ٢١٠، س ٢١ وما بعده). وأوّل تعريف أورده الجويني في فصل في حقيقة الجوهر كان في: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٤٢، س ٥ وما بعده، هو أنّه «ما يقبل العرض» لا غير، إذ هذا كاف لذكر خاصّيّته. وإنّه لمن المهمّ أن نلاحظ الرأي القائل إنّ الجوهر إن كان لا يعرى عن وحدة [أو جزء] من اللون، فيلزم عن ذلك أن لا تكون كلّ الألوان مرئية (ص ٢١٠ وما بعدها)، مثلما هو الشأن في الهواء وفي الماء (ص ٢١٤، س ٨ وما بعده)؛ قارن بـ: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٨ ظ، ٢٥ وما بعده.
وعن عدم تعرّي الجوهر الفرد من الأعراض الحالّة فيه (أي عرض فرد من كلّ جنس أو ضدّه إن كان الجنس يحتوي على أضداد)، انظر: الجويني، كتاب الإرشاد، ص ٢٣، س ١ وما بعده؛ الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٢٠٤ وما بعدها، والأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٧ ظ، ١٦ وما بعده.
وهذه مسألة لا نحتاج إلى الخوض في تفاصيلها هنا، ولمزيد من الاطّلاع، انظر: Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1990), p. 43 sqq.

(١٣٣) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٤٢، س ١٨ وما بعده، و١٥٦، س ١١، وهو يورد قول الباقلاني.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٩، ١٣ وما بعده، حيث نقرأ مع T «من المساحة» عوضاً عن «في المساحة» في س ١٣.

(١٣٥) مذكور في: المصدر نفسه، ص ١٥٨ وما بعدها.
وفي الحديث عن الجوهر باعتباره له شكل ذو بعديْن، انظر: Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology* (Leiden: Brill, 1994), p. 98 et alibi.

ولا يجوز الحديث في الجزء المنفرد عن أعلى، ولا عن أسفل، ولا عن جهة. [يقول الأشعري] إنّ الجزء «في ذاته على الانفراد لا جهة له، فإذا خلق معه غيره مضامّاً له، كان ذلك جهة له، وهو جهة أيضاً لما ضامّه. [...] والأجزاء المحيطة بالجزء جهات الجزء». وهكذا يقول: «حدّ الجزء جهته ونهايته، وجهته غيره»[(١٣٦)]. ويورد الأنصاري وفقاً لذلك ذكر الجزء إلى جانب القِدَم والأبد باعتبارها «ممّا يدرك بالعقل دون الوهم»[(١٣٧)].

إنّ خاصّيّة الجوهر (الذاتيّة) هو أنّه يشغل قدراً أدنى من المكان. ونجد [في هذا الصدد] الصياغة التالية: «إنّ تحيّز الجوهر نفسُ الجوهر»[(١٣٨)]. وبما هو متحيّز بالضرورة ويشغل بالتالي حيّزاً (وحدة أو جزءاً من المكان) وله مساحة، فهو جِرْمٌ. يقول الجويني:

---

(١٣٦) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٠٣، ١٢ وما بعده؛ قارن بـ: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٠٢، ٢٠ وما يليه.

في هذا السياق يرادف «الانضمام/ المضامة الاتّصالَ (الغنية، الموضع المذكور) و«الاجتماع» و«المجاورة» و«التأليف». انظر: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٤٥، س ١٣؛ والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٤٦٢، س ٣ وما بعده، وهو مذكور في: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٣٩ وجه، ٨ وما بعده، حيث يورد قول الباقلاني. واحذف في الشامل في أصول الدين هنا العبارة المكرّرة «وإذا اختصّ بحيّزه» في س ٥، وأضف طبقاً لـ الغنية في أصول الدين «فالأكوان متماثلة» بعد «الحيّزُ الواحد» في س ٦، و«إليه» بعد «الجوهر» في س ٧، واحذف طبقاً لـ الغنية في أصول الدين وT «حرك» في س ٨، واقرأ «ولكن» مكان «ليس» في س ١٠.

ولا يجوز استعمال «الصورة» والهيئة (الخاصيّات المحسوسة المادّيّة) لوصف الجوهر المنفرد. ويسوّي الباقلاني بين «الصورة» و«الجسم المؤلّف»، انظر: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٣٢، ويعرّفها ابن فورك بأنّها «التأليف والهيئة»، انظر: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ١٤، س ٨، وقارن بـ: الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، ص ٤٢٤، ويعرّفها البيهقي بأنّها «التركيب». انظر: البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ص ٢٨٩، س ٣، قارن مع: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ١٩ وما بعدها.

وهناك اقرأ «شائعاً» مكان «شائجاً» في س ٩ طبقاً للمخطوط ف. و«الصورة» تطلق أيضاً على البنية من حيث هي صوت مسموع لجملة منطوقة. انظر مثلاً: الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ويليه رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، ص ٧٨، س ٩، والباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٥٦، ٢١ وما بعده، والمتولّي، كتاب المغني، ص ٢٧، س ٦ وما بعده.

وباعتبارها صوتاً لكلمة أو عبارة أو جملة، فهي مؤلّفة، ولها من حيث هي مسموعة هيأة (لها طابع مدرَك). وانظر ما يتبع عن الجسم من حيث هو مؤلّف من جوهرين أو أكثر.

(١٣٧) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٣٣ وجه، ١.

(١٣٨) الهراسي، أصول الدين، ورقة ٧٠ ظ، ١.

ويؤسّس هذا الحكم على تعريف الجوهر الشائع في علم الكلام بأنّه «المتحيّز». انظر مثلاً: الجويني، كتاب الإرشاد، ص ١٧، والأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٥٢و؛ وانظر أيضاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٤٢، س ١٣ وما بعده.

اقرأ طبقاً لـ T «تحيّز» عوضاً عن «حيّز» في س ١٥ [«وكذلك شغل الحيّز، إذ الحيّز يعبّر به عن الناحية والجهة، وتحيّز المتحيّز اختصاصه بجهته»] حيث يورده باعتباره تعريفاً ثانياً، وهو تعريف «بعض الأئمّة».

«المعنى بالمتحيّز عندنا الجِرْم، وكونه جرماً لا يختلف، وإن اختلفت أكوانه وأعراضه [...] فلمّا لم يختلف كونُه جرماً دلّ أنّه ليس من موجبات الأكوان. [...] وممّا نستدلّ به أيضاً أنّ صفة النفس إنّما تتميّز عن صفة المعنى بأنّ النفس لا تُعقل دون صفة النفس، ولا تُعقل الصفةُ دون النفس، وصفة المعنى يجوز تقدير النفس دونها عقلاً»[(١٣٩)].

وكان الجويني قد ذكر قبل ذلك في الكتاب نفسه قول «بعض الأئمّة: الجوهر كلّ جِرم، وهذا من أحسن الحدود؛ ويؤول إلى المتحيّز، ولكنّه أبين منه عند الاطلاق»[(١٤٠)]. ويعرّف

= والأرجح أنّ Dhanani مُحِقّ في اقتراحه أنّ «الجوهر» إن كان يرد في الكتب المترجمة في مقابل الكلمة اليونانيّة οὐσία، فلعلّ إطلاقه على الجزء يتفرّع عن تصوّر الـ οὐσία باعتباره حاملاً [موضوعاً] ὑποκείμενον، انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، ١٠٢٨ أ ٦ وما بعده، و Dhanani, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, p. 59.

واقترحنا آنفاً أنّه يجوز تماماً أن يتفرع وصف الجزء بأنّه «قائم بنفسه» عن وصف الـ οὐσία في الفلسفة الهلّينستيّة بأنّه αὐθύπαρκτον. ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ الأشعري ذهب إلى القول إنّ «الجوهر» إذا ما سُمّي به الجزء، فهذا «تسمية على التلقيب لا على التحقيق».

[يورد ابن فورك حديث الأشعري عن المُحدث لا عن الجزء، إذ يقول: «إنّ وصف المحدَث بأنّه جوهر تلقيب» [ملاحظة من المترجم]، ويعني أنّه لقب وهو في الحقيقة لا يطلق عليه ولا يصفه، «وإنّما يجري عليه ذلك على اصطلاح المتكلّمين وعباراتهم إذا كان ممّا يحتمل العرض ويوجد به». انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٩، س ١١ وما بعده، و٢٩١، س ٢ وما بعده. ولعلّه يجب أن نقرأ «فيوجَد به» مكان «ويوجد به» (ص ٢٩، س ١٢). ورغم كون «الجوهر» كلمة مستعارة من الفارسيّة، فهي تعني في العربيّة جوهراً لا في معنى الـ οὐσία الأرسطيّة، وإنّما ما منه صنع الشيء أو ألّف مثل الطين: [«الطين اسم وليس ممّا يوصف به، ولكنّه جوهر يضاف إليه ما كان منه»]. انظر: كتاب سيبويه، ج ١، ص ٢٧٤؛ قارن بـ: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج ١، ص ٢٢٨، س ٢٢ وما بعده: «خاتم حديد وخاتم طين» أو الحديد. انظر: المبرد، المقتضب، ج ٣، ص ٢٧٢.

وعن تحيّز الجزء (أي كونه يشغل حجماً أدنى من المكان)، انظر: Dhanani, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*، الذي وإن كان ركّز بالأساس على المعتزلة، فقد قدّم عرضاً حسناً جدّاً للمفهوم وخلفيّته.

(١٣٩) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٧، س ٥ وما بعده.

وهناك اقرأ طبقاً لـ T وE، «بالمتحيّز» مكان «بالتحيُّز» في س ٥، وأضف طبقاً لـ T «على» بعد «دلّ» في س ٨. انظر: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، ويعرّف الباقلاني الجزء بقوله: «ذو حيّز»، بأنّه «الذي له حيّز»، انظر: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٦، س ٢٠، ويتحدّث عنه في: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٠٥، س ١٧.

والأكوان جنس من الأعراض تحدّد الموضع في المكان، وهي يقيناً الحركة والسكون والتأليف والاتصال (المجاورة) والانفصال. عن هذا، انظر: Richard M. Frank, «Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis,» in: Michael E. Marmura, ed., *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany: SUNY Press, 1984), pp. 39-53, esp. p. 44 sqq.

وقد أخذ استعمال «الكون» في هذا المعنى من وصف الجوهر بكونه في حيّز معيّن (انظر الهامش الرقم ١٧٧).

(١٤٠) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٤٢، ١٧ وما بعده (نقرأ «جرم» مكان «جزء» طبقاً لـ K وT وE؛ وكذلك اقرأ طبقاً لـ T «تحيّز» عوضاً عن «حيّز» في س ١٥). =

«الجرم» عادة بـ«الجسد»[141]، الذي يستعمله الأشاعرة أحياناً مرادفاً لـ«الجسم»[142]. إلا أن «الجرم» إذا ما أورده الأشعريّة لتعريف الجوهر أو لوصفه، لا يمكن أن يعني «الجسم» أو «الجسد» في المعنى المتداول، ذلك أنّ الجسم مثلما سنرى يعرّف صوريّاً (formally) باقتران جوهريْن أو أكثر.

ـ ٨ ـ

ويسمّى الجوهر أيضاً بالحجم[143]، أي عِظماً مادّيّاً، علاوة على وصفه بـ«الجرم». وقد يبدو أنّ الكلمتين تعتبران بالأساس متساويتين في هذا السياق. وهكذا يتحدّث الجويني عن التحيّز بما هو صفة ذاتيّة للجوهر[144]، ثمّ يضيف قائلاً: «فإذا وضح ذلك

= انظر أيضاً: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٤٧ ظ، ١٨ وما بعده ومواضع أخرى شتّى.

يقول الجويني إنّ الباقلاني ارتضى هذا التعريف. انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٦، س ٩ وما بعده. والتجاور والتماسّ «إنّما تقرّر ذلك في جزءيْن» (ص ١٩٨، س ١٧ وما بعده). وقيل إنّه يجوز قيام الصوت (أي أدنى جزء فرد من أجزاء الصوت) بالجرم الفرد. انظر: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ٢١٠ و، ٢. ويقول الأنصاري إنّ «المراد بالأحياز مساحة الجواهر وأقدار أجرامها... ويستحيل وضع جزأين في حيّز واحد». انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٢٤ ظ، ١٦ وما بعده.

ويريد بـ«الجواهر» في صيغة الجمع الأجسام وبـ«أجرامها» الجواهر الفردة التي تتألّف منها. وقد تحدّث في س السابق عن «متشكّل أو جرم» ويضيف مباشرة بعد المقطع من كتاب الشامل في أصول الدين، قائلاً إنّ الباقلاني كثيراً ما تحدّث عن الجوهر باعتباره «ما له حظّ من المساحة». إلا أن غيره من الأشاعرة لا يتحدّثون عن كون الجوهر له حظّ من المساحة.

(١٤١) انظر مثلاً: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، والجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مادّة «جرم».

(١٤٢) انظر مثلاً: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٣٦ وجه، ١٢.

إلا أنّ «الجسد» يستعمل في الأكثر للدلالة على الجسم الحيّ بصفة مخصوصة، وذلك خلافاً لـ«الجسم»؛ انظر مثلاً: المصدر نفسه، الورقة ٣٦ و، ١٦، وتأويل الآيات المشكلة، الورقة ١١٩ و، ١٧.

وفي ترجمة الفقرة المتعلّقة بتعريفات الجوهر الواردة في: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٦، ٤ وما بعده.

يترجم دناني «جرم» بـ«corporeal object»، وهو في أحسن الحالات مبهم ومضلّل. انظر: Dhanani, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, p. 63 sqq.

وقد اخترت أن أستعمل «corpuscle» هنا قصد تأدية الدلالة على أصغر جسم صلب، وهو العنصر الأساسيّ المؤلّف للأجسام، وإن لم يكن هو بذاته جسماً، وأيضاً لأنّه يتلاءم و«الحجم» (ولم أكن على هذه الدرجة من الاعتناء في: Frank, «Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis,» p. 44.

وهناك أخطاءت في نسخ «مساحة».

(١٤٣) عادة ما يعني «الحجم» في الاستعمال العادي النتوء الملموس لجسم؛ انظر مادة «حجم»، مثلاً في: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، وأبو الحسن بن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، ٦ ج (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٨)، مادة «حجم».

(١٤٤) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٧، وقد ترجم آنفاً.

اعتبرنا التحيّز المفسّر بكون الجوهر حجماً، فوجدناه لازماً للجوهر حتّى لا يقدّر الجوهرُ خارجاً عن التحيّز، كما لا يقدّر خارجاً عن كونه ذاتاً شيئاً»[١٤٥]. وترد كلّ هذه التّعريفات معاً في شرح الإرشاد[١٤٦]، حيث يوصف الجوهر بأنّه «حجم قائم بنفسه متحيّز قابلٌ للعرض».

وليست الأعراض ذواتاً (entities) قائمة بأنفُسها؛ وهي توجد في الجواهر أو تقوم بها أو تحلّ فيها. ونجد الجويني يعرّف في موضع واحد العرَض بأنّه «الحادث الذي لا حيّز له ويوجد بحيث ذات متحيّزٌ»[١٤٧]. وكونه يسمّى «عرضاً» يعلّل «بأنّه يعرض في الجسم والجوهر»[١٤٨]. وإن أمكن أن يُذكر الجسم أو الجسد، هنا وفي مواضع

(١٤٥) المصدر نفسه، س ١٣ وما بعده.

أي أنّه يستحيل على الجوهر أن ينفكّ عن التحيّز، وأن يكون مع انفكاكه جوهراً، تماماً كما يستحيل أن ينفكّ عن أن يكون ذاتاً موجودة، وأن يكون مع ذلك جوهراً. ويعرّف الجويني الجوهر قائلاً: «هو المتحيّز وكلّ ذي حجم متحيّز». انظر: الجويني، الإرشاد، ص ١٧، س ٧ وما بعدها.

والمخطوطات المعتمدة في نشرة القاهرة، وفي نشرة لوسياني (Luciani) تختلف بالتساوي بين قراءة «كلّ حجْم» و«كلّ ذي حجم». ووَرَدَ في شرح الإرشاد: «ومعنى قولنا إنّه جوهر أنّه حجمٌ وجِرْمٌ». انظر: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٤٧ ظ، ١٨ وما بعده.

(١٤٦) الأنصاري، المصدر نفسه، ورقة ٦٢ و، ١ وما بعده.

(١٤٧) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٨٥، س ١٨، وص ١٩٩، س ٥ وما بعده.

هنا تُقرأ «بحيث» مثلما ورد في المخطوط [ب] وT عوضاً عن «بحسب» التي وضعها الناشر في س ١٨. وعن هذا الاستعمال لـ «بحيث»، قارن بـ: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٤ وجه، ٧. «كلّ حجم وجرم وجثّة... يستحيل تقدير ثبوت أحدهما بحيث الثاني بخلاف العرضيْن»، والورقة ٣٢ ظ، ١٤، وهو مترجم لاحقاً.

والله لا حيثَ له، انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٨ ظ، ٦ (لاحظ أنّ معالجتنا لـ «الجرم» و«الجثّة» في مقالنا، متعنّة جدّا، ويعود السبب في ذلك إلى التسليم الساذج لاستعمالات الكلمتين الشائعة، وفي الوقت نفسه تقصير في قراءة النصوص بالعناية الكافية). انظر: Frank, «Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis,» p. 43, and p. 290, footnote 16.

وفي الشاهد هنا الغنية في أصول الدين تُستعمل الكلمات الثلاث كمترادفات بسيطة للدلالة على ذات مادّيّة من نوع ما. انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٤ و. وعادة ما ترد كلمة «جثّة» من الناحية المعجميّة في معنى جسم الإنسان الحيّ، شخص الإنسان. انظر مثلاً: الجوهري وأبو علي القالي، الكتاب البارع في اللّغة، نسخة مصوّرة من مخطوط في المكتبة البريطانيّة، مادة «جثّة»، في: *A Facsimile of the Manuscript of al-Kitāb al-Bāri' fī l-Lugha*, Or. 9811, edited with an introduction by A. S. Fulton (London: British Museum, Department of Oriental Printed Books and Manuscripts, 1933).

واستعمال الأشاعرة للكلمات التي تعني الجسم (Body) في العادة مهمّ في كون «الجسم» وحده يعرّف صوريّاً (formally) بما هو نوعاً ما شيء جسمانيّ (corporeal object) في معناه المعتاد.

(١٤٨) انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢١١، س ٤؛ «هو الموجود الذي يعرض في الجوهر، ويصحّ بُطلانه منه مع بقاء الحامل» (ص ٢٨٠، س ٧) [لم نعثر على هذا القول في الموضع الذي يذكره فرانك هنا]؛ «لأنّه ما يعرض في الجسم ولا يبقى» (ص ٢٩١، س ٢)؛ انظر أيضاً: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٥ وما بعدها (= ٧٠، س ٨ وما بعده)؛ الجويني، الإرشاد، ص ١٨، س ١٣ وما بعده، و Frank, «Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis,» pp. 40 sqq. =

أخرى[١٤٩]، إلى جانب الجوهر باعتباره مجرّد شيء معطى في الغالب لتجربتنا العادية وفي متناولها، هذه التجربة التي تقابل التفكيرَ النظري، فيمكن أن يُذكر [العرض] في مواضع مثل مجرّد[١٥٠]، على الرغم من المبدأ القاضي بأنّ عرضاً لا يوجد في أكثر من جزء منفرد[١٥١]، وذلك لأنّ نوعاً من الأكوان (locational accidents)، يقتضي اقتران جزأين أو أكثر بحيث يؤلّفان جسماً[١٥٢].

إلا أنّه من الواضح أنّ «الأعراض» غير متصوّرة على الطريقة التي تصوّر بها ما يسمّى بالأعراض في السنّة المشائيّة، وفيها تكون الصحّة مثلاً عرضاً من حيث هي كيفيّة أو حالة لذات (οὐσία، جوهر)، وبما هو كذلك لا يمكن أن يقال عنه إنّه شيء ـ موجود (ὄν τι) ـ إلا في معنى ثانويّ أو فرعي. وما يعنيه المتكلّمون بالأعراض هو ذوات مَوحديّة (monadic entities) وجودها هو الأساس في صحّة أوصاف (descriptions) معيّنة، من حيث تقتضي «اتّصافات» (qualifications) أو توجبها لكلّ محلّ من محالّها الفرديّة، مثل كونه أسود أو كونه متحرّكاً أو حيّاً، أو الحالة التي عليها الأمور التي لا تنتمي إلى المحلّ،

= ومعنى «يعرض» هنا هو أنّ العرض المخصوص يحدث في الجوهر بصفة وقتيّة.

وتقترن الكلمتان «جوهر» و«عرض» اقتراناً شديداً من حيث هما لفظان تصنيفيّان (categorial). حتّى أنّ الأشعري (ويشاركه في ذلك جلّ أتباعه) يورد «العرض» بصفة عادية مقترناً بـ «الجوهر» و«الصفة» مقترنة بـ «الموصوف». انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٩، س ٩ وما بعدها؛ وانظر أيضاً الهامش الرقم ٢٦٣ لاحقاً، وذلك لأنّه إن كان من الممكن لمدلولات الزوجين الاثنين أن تتطابق، فالاثنان لا يتساويان في المعنى المقصود. أخذ «العرض» مصحوباً بـ «الجوهر» من تقليد الترجمة، أمّا «الصفة» و«الموصوف»، فقد أخذا بما هما لفظان صوريّان (formal) من معجم اللغة العربية العادية. وعادة ما يدلّ «العرض» في الاستعمال اللغوي على شيء يُكره وقوعه بكيفيّة أو بأخرى، يعرض للإنسان من مرض أو بليّة. انظر: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن السكيت، إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ذخائر العرب؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ص ٧٢؛ قارن بـ: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٦ وما بعدها.

[«العرض هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه، يدلّ على ذلك قولهم: «عرض لفلان عارض من مرض وصداع إذا قرب زواله ولم يعتقدوا دوامه»]. وفي شرحه على سيبويه، يقول السيرافي، تعليقاً على الموضع المذكور، إنّه يعني بـ «العرض» «ما يعرض في الكلام، فيجيء على غير ما ينبغي أن يكون عليه قياسه». انظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ص ٨، س ٤.

(١٤٩) انظر الهامش الرقم ١٩٩ لاحقاً.

(١٥٠) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢١١.

(١٥١) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٣٠، س ٦ وما بعده [«لا يجوز وجود عرض واحد في محلّين»] و٢٠٧، ١٠؛ والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٤٠٦، س ٣ وما بعده [لم نتمكّن من إثبات هذه الإحالة]، وانظر أيضاً: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقات ظ ١٣ وما بعدها، و٣٩ ظ، ٢ وما بعده.

(١٥٢) انظر: Frank, «Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis,» pp. 43 sqq.

وهناك أضف في ص ٤٩، ٢: «are formally strict»، وقد سقطت في الطباعة إثر «two predicates». ولا نحتاج في سياقنا هذا إلى الاهتمام بالخصومة في ما إذا كان ما يسمّى بالمجاورة وبالمماسّة ضرباً واحداً من الأعراض هو نفسه أم ضربين من الأعراض متميّزين، وهو ما يُناقش مثلاً في: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٤٥٦ وما بعدها.

من حيث ما هو ذاتياً بما هو، ومن حيث هو في ذاته، وعلى وجه الخصوص جوهر متحيّز، أي جزء ممتدّ في المكان. والجزء (الجُزئي الأدنى المنفرد single quantum) من السواد هو ذات موجودة حالّة في الجوهر الفرد، وهو العلّة في صحّة اتّصافه بكونه أسود، والجزء (الجُزئي الأدنى) من السكون هو العلّة في بقائه وقتاً واحداً [أو زمناً فرداً] في الجهة نفسها أو في الحيّز نفسه الذي شغله في الوقت السابق، وهو بذلك العلّة في صحّة اتّصافه بكونه ساكناً[153]. والأمر المهمّ بالنّسبة إلى السياق هنا هو أنّه لا عرض فرد بباق، ولا بلازم للجوهر الذي هو محلّه. كلّ عرض يحدث فيه في الوقت الذي يُخلق (أي العرض) فيه، ويفنى ويُبدّل مباشرة حالما يخلق الله مثيله أو ضدّه في ثاني حال وجوده، أي في الوقت الموالي[154]. وخلق أيّة ذات مُحدَثة أو إحداثها هو الثبوت (الوجود الواقعيّ والفعليّ actuality) لوجود فرديّ أو ذات أو نفس. وبالتّالي فالعرض، وإن لم يكن موجوداً قائماً بنفسه، هو رغم ذلك شيء موجود «لأنّه عارض لا يصحّ بقاؤه»[155].

«الأعراض... لا يصحّ وجود شيء منها أكثر من وقت واحد، وإذا عُدم فليس يُعدم بضدّه ولا بمُعدِم، بل يجب عدمُه في ثاني وقته لا محالة»[156].

- ٩ -

أمّا الجواهر فتبقى، وذلك خلافاً للأعراض، وإن كان وجودُ الأعراض في كلّ جوهر منفرد شرطاً في وجـوده[157]. ويستحيل في رأي الأشعري وأتباعه أن يوجد الجوهر ويخلو من لون من الألوان وكون من الأكوان، أي الأعراض التي تحدّد جهته، أي موضعه الوقتي في المكان[158]. إلا أنّه يوجد خلاف في الأساس الأنطولوجي لبقاء

---

(١٥٣) استعمال «الحكم» في سياق دراستنا الراهنة هو على العكس من استعمال الجويني، فما يُقصد به ليس «حالاً» متميّزة أنطولوجياً في وجود المحلّ (subject)، وإنّما هو الأمر الواقع أو ما عليه الأمور الذي يقيمه وجود الأعراض في المحلّ. ومعالجة الأشاعرة لهذا الموضوع معقّدة، وبما أنّه يتجاوز المقصود من دراستنا هذه يكون من الأحسن أن نتصدّى له في موضع غير هذا.

(١٥٤) انظر مثلا: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٣، س ١ وما بعده؛ الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٦ في الآخر، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٧٥، س ٧ وما بعده.

(١٥٥) ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٩١، س ١ وما بعده [«ما يعرض في الجسم ولا يبقى»].

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣، س ١ وما بعده، والباقلاني، التمهيد، ص ١٨، س ٤ وما بعده.

(١٥٧) انظر مثلاً: الجويني، المصدر نفسه، ص ٧١١ وما بعده، وهو ينقل قول الباقلاني؛ واقرأ في ص ٧١٢، س ١١ «أغراضهم» بدلاً من «أعراضهم».

(١٥٨) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٤٦، س ٥ وما بعده ومواضع أخرى، وابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (ed. Köbert)، ص ٢٠، ٧ وما بعده؛ وتعرّف الأكوان بأنّها ما أوجب تخص الجوهر بالمكان أو تقديرِ مكان. انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٩٨، س ٩ وما بعده، والجويني، الإرشاد، ص ١٧، س ١٠ وما بعده.

الجوهر في الوجود، وما يمكن أن يكون على وجه الدقّة العلّة في كفّه عن الوجود [عدمه].

«ذهب أصحابنا في عدم الجوهر إلى ثلاثة أقوال: الأوّل إنّها تَعْدم بقطع البقاء عنها بأن لا يخلق الله لها البقاء؛ وهذا رأي أبي الحسن [الأشعري]. والثاني إنّها تَعدم بقطع الأكوان عنها. والثالث إنّها تَعْدم بإعْدام اللّه إيّاها. والقولان الأخيران هما للقاضي [الباقلاني]»[159].

والموقف الأوّل، وهو الذي اتّخذه الأشعري، هو أنّ البقاء عرضٌ يخلقه الله في الجوهر[160].

ويقوم الموقف الثاني، ويمكن تماماً أن يكون الباقلاني أحدث القول به في المدرسة، على مذهب الأشاعرة المشترك، وهو أنّ الجوهر لا يصحّ أن يوجد وهو خال من لون أو كون. وليس المعنى الدقيق الذي قصده الباقلاني بالإعدام واضحاً[161]. وقد

---

(١٥٩) الأنصاري: المصدر نفسه، ورقة ١٣٠و، ١٨ وما بعده، = الغنية في أصول الدين، ورقة ٩٣ ظ، ١١ وما بعده.

(١٦٠) يخلق اللهّ العرض بحيث يبقى الجوهر عوض أن يعدم. ويُصاغ ذلك في الغنية، الورقة ٩٢ وجه، ٦ وما بعدها كما يلي: «حتّى صار بكونه باقياً أولى منه بكونه فانياً». وهذه الطريقة في الصياغة جديرة بالملاحظة، بما أنّها تؤكّد تخصيص أن تعرض إحدى الإمكانيتين بالقياس إلى الجوهر المخصوص، أي على وجه الخصوص بقاؤه موجوداً أو عدمه وانقطاعه عن الوجود، بتوقفها على اختيار الله وفعله. وبما أنّ البقاء عرض، يتحدّث الأشعري عن أجزاء البقاء (من الغريب أن ترد كلمة «أنواعه» في س ٧ هنا في خصوص البقاء، وهذا أقلّ ما يقال فيه؛ تنصّ هذه الجملة على «أنّ عرض البقاء لا ضدّ له، وأنّ أجزاءه وأنواعه تتضادّ، وأنّه لا يصحّ حدوث جزأين من البقاء في وقت واحد في الجوهر الواحد. والأشبه أنّ وجود كلمة «أنواع» خطأ، وإن كان يصعب أن نتخيّل كيف وقع هذا؟). انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٣٩، س ٧ وما بعدها. «الإبقاء والبقاء بمعنى واحد في المحدثات كما أنّ التحريك والحركة والتسويد والسواد بمعنى واحد» (ص ٢٣٨، س ١١ وما بعده). وعندما يسمع المرء هذه الجملة قد يركّز بصفة ضيّقة على الذات (entity) الموصوفة، ويفهم المصادر «إبقاء» و«تحريك» و«تسويد» على أنّها مفعولة (passives): وهو كون الشيء جُعِل باقياً (أُبقي)، وكونه وضع في الحركة (حُرّك)، وكونه جُعل أسود (سُوّد)، ولكن هذا يؤول إلى التصوّر الأساسي نفسه الموجود في فهمها بالصيغة الفاعلة، أي كما أنّ وجود الجوهر هو جعل الله إيّاه موجوداً، وهو إيجاده له، فكذلك بقاء الجوهر هو أيضاً إبقاء الله إيّاه وجعله باقياً بخلقه عرَض البقاء. وإنّهُ من المهمّ استثمار الاشتباهات (equivocities) في هذا المصدر وفي غيره من المصادر.

(١٦١) يقول الأنصاري متحدّثاً عن الموقف الثاني أنّه في المقطع المذكور لا يذكر الباقلاني، إلا الأكوان، لأنّه هذا هو الأكثر ملاءمة للسياق الذي أورد فيه دليله ضدّ المعتزلة. انظر: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ١٣٠ ظ، ٥ وما بعده. ومذهب الباقلاني إنّ الله يُفني الجوهر ويُعدمه يذكّر بمذهب المعتزلة الذين يرون أنّ الله يُعدم الجوهر بخلق ضدّه، أي بفناء يحدث لا في المحلّ. انظر مثلاً، ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عوْن (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٥)، ص ٢١٣، س ٤ وما بعده، وبصفة عامّة (ص ٢٠٨ وما بعدها)؛ وعبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٤٤١ وما بعدها. =

قبل الجمّ الغفير من الأشعريّة القول إنّ البقاء عرض متميّز من وجود الجوهر، بينما ذهب قلّة منهم إلى القول إنّه مجرّد استمرار الوجود[١٦٢]؛ ويبقى الجوهر طالما يخلق الله أعراضاً فيه، ويُعدم حال ما يقطع الله عنه الأعراض[١٦٣].

ويقول الجويني طبقاً لذلك، في ردّه على المذهب القائل إنّه لا يحدث فعلٌ من الله في بقاء الجواهر من حيث هي: إنّ «بقاءها لا يُخرجها عن وقوعها بقدرته؛ فهي عين أفعاله ـ وجودها هو إيجاده إيّاها ـ وله إفناؤها إن شاء»[١٦٤]. والجواهر هي من منظوريّة معيّنة موجودات مستقلّة، ولكن لا يمكنها أن توجد بذاتها ومن ذاتها. وبما

= ويُلاحظ أنّ الباقلّاني أخذ تصوّره للأحوال على الأرجح من تصوّر أبي هاشم، ويمكن أنّه أخذ عنه كذلك فكرة إعدام الجوهر سواء حوّرها أو لم يحوّرها. انظر عن مسألة البقاء عموماً، في: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، ورقات ٧٣ ظ وما بعدها؛ الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقات ١٢٤ و ـ ١٣٠ و، والأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقات ٩٠ ووما بعدها.

(١٦٢) انظر مثلاً: المتولّي، المغني، ص ٢١، س ٤ وما بعده، والجويني، الإرشاد، ص ١٣٨ وما بعده.

(١٦٣) انظر مثلاً: المتولّي، المصدر نفسه، ص ٣١، ١٥ وما بعدها؛ الجويني، الإرشاد، ص ١٤٠، س ٧ وما بعدها؛ الجويني الذي يورد قول الباقلاني، في: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٢٧٠، س ٣ وما بعدها، و٧١٦، س ٢، والبغدادي، أصول الدين، ص ٩٠، س ٣.

والسبب الأساسي الذي من أجله قيل عن البقاء إنّه معنى (entitative attribute) (عرض) هو أنّه زائد على وجوده [ليس هو وجوده نفسه]؛ أي أنّ «يبقى» ليس مرادفاً لـ«يوجد»، بما أنّ الأوّل ليس صادقاً في الوقت الأوّل من وجود الجوهر. انظر مثلاً: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٦٣، ٨ وما بعده؛ والأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٩١ ظ، ٨ وما بعدها.

ويقول الأنصاري إنّ المذهب القائل إنّ البقاء «معنى زائد على الوجود» هو المذهب الأشعري و«عامّة أصحابنا». انظر: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٣٥ و، س ٧ وما بعده، والغنية في أصول الدين، الورقة ٩٠ و، س ٢٠ وما بعده.

والقول إنّ البقاء هو مجرّد استمرار الوجود يتأسّس في جزء منه على المبدأ المقبول عامّة، وهو أنّ البقاء لا ضدّ له بما أنّ الجوهر إذا لم يبق فقد كفّ عن أن يكون محلّا لأيّ عرض. انظر مثلاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٢٠٤، س ١٧ وما بعده؛ الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٦١ ظ، ٥ وما بعده.

ويقال طبقاً لذلك إنّ الباقي باقٍ بنفسه (ص ٣٥ و، ٨ وما بعده)، أي أنّ عبارة «أن يبقى» لا تدلّ إلا على وجود (نفس) الذات (entity) المخصوصة. انظر مثلاً: الجويني، الإرشاد، ص ١٣٨ وما بعدها. وقد اختلف قول الأشعري في هذه المسألة؛ انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٤٣، س ٦ وما بعده، وص ٢٣٧ وما بعدها؛ المتولّي، المغني، ص ٣١، ١٥ وما بعده؛ والنصوص المذكورة لاحقاً في فحص آرائه العديدة في بقاء الله منذ القدم وبقاء صفاته الذاتيّة. وموقف الباقلاني في التمهيد (ص ٢٦٣)، هو ضدّ الرأي الذي ينسبه إليه عموماً المؤلّفون اللاحقون. انظر مثلاً: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٣٥ و، ١٣ وما بعده، والذي يوصف بأنه «ما ارتضاه». انظر: الغنية، الورقة ٦٢ و، ٢١ وما بعده، وكذلك ليست «أحوال» الوجود جزءاً لا يتجزأ من الأنطولوجيا المعلن عنها هناك، مثلما هي في الهداية.

(١٦٤) مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ١٩٦ ظ، ١٤ وما بعده. ويقول في موضع آخر إنّ الجوهر «في حال بقائه لا تتعلّق القدرة والإرادة به». انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٧٥، ٦ وما بعده، وهذا يعني أنّ الله لا يخلق ثانية ذات الجوهر في الوقت الثاني [أي في الوقت الذي يتلو مباشرة]، ولكن بما أنّ وجوده الباقي يتوقّف على استمرار الله في خلق الأعراض فيه، فهو متوقّف بعدُ على قدرته وإرادته.

هي موجودات مستقلّة، فهي لا تبقى إلا طالما استمرّ الله يخلق فيها موجودات ليست موجودات قائمة بنفسها(١٦٥).

ولا يوجد في عالم الموجودات المخلوقة إلا الموجودات المَوحديّة (monadic existences). ولا يوجد شيء غير متعيّن أو غير محدود أو لا نهاية له. لا يوجد إلا قديرات (كموميات) من الوجود منفصلة (discrete quanta)، متناهية من حيث العدد ومن كلّ وجه آخر(١٦٦). وكلّ جوهر، في كلّ وقت من أوقات وجوده، وفي كلّ حكم من أحكامه، وفي كلّ علاقة له بغيره من الجواهر التي يتّصل بها بصفة ملموسة بالمجاورة أو بالابتعاد، محدّد بجملة متناهية من الأعراض المخلوقة فيه، وفي غيره في كلّ وقت ثان [في كلّ وقت تال للوقت الأوّل](١٦٧). وقد يقترح المرء الأمر التالي: بما أنّ الجواهر موجودات قائمة بأنفسها، وبما أنها هي كذلك تبقى في الوجود وتتجاوز الوقت، فلها «لأنفسها» (*per se*) ضربٌ من القوّة (potency) على قبول أعراض جديدة في الأوقات التّالية. إلا أنّه من الواضح أنّ فكرة كهذه غريبة عن النّسق الأشعري. فلا معنى لكون الجوهر موجوداً مستقلاً إلا لكونه لا يوجد في غيره. وإن كان في معنى ما «يوجد بنفسه»، فلا يمكنه أن يوجد إلا بصفته محلّا للأعراض، وطالما هو محلّ لها، الأعراض التي لا تحدث إلا إذا ما شاء الله، وكما شاء أن تحدث، والتي لا يبقى وجودها إلا وقتاً [آناً، زمناً فرداً] واحداً. وإن شاء المرء أن يتحدّث عن قوّة الجوهر على أن يقبل الأعراض، فالمقصود بالقوّة حينئذ هو أنّ الجوهر هو المحلّ الثابت [الموجود حاضراً presently actual locus] لفعل ممكن يفعله الله بقدرته في الوقت [الآن] الذي يلي مباشرة [وقتَ خلقه الأوّل]، لأنّه يُعدم ضرورة في الوقت الذي ينقطع الله عن خلق أعراض جديدة فيه.

ووجودُ كلّ عرض مختصٌّ بالجوهر المخصوص الذي هو محلّه (subject). وصار، صائرون، بمن فيهم الأشعري في العديد من كتبه، إلى أنّ كلّ عرض يختصّ بمحلّ مخصوص فقط، بحيث إنّه لا يجوز تقديره في غير محلّه. وإن قُدّر أن يخلقه الله

(١٦٥) تجدر الإشارة إلى أن الجويني يقول متحدّثاً عن استحالة وجود الجوهر عارياً عن الأعراض «يستحيل وجود الجوهر بلا عرض»، مستعملاً عبارة «يستحيل» التي تستعمل عادة لما هو مستحيل منطقيّاً. انظر: الجويني، الإرشاد، ص ١٤٠. ويقول الأنصاري بطريقة مماثلة «الجوهر العاري عن العرض غير ممكن»، مستعملاً «ممكن» بدلاً من «جائز». انظر: انظر: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٢٦ ظ، ٤.

(١٦٦) انظر: الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٧، س ١٨.

(١٦٧) «للجوهر أحكام: منها تحيّزه، ومنها حمله الأعراض، ومنها اتّصافه بالتعدّد والحدود والأقطار...». انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٥٧١، س ٨.

من جديد، فلن يحدث إلا في ذات الجوهر عينه الذي خُلق فيه في المرّة الأولى [أي أنّه لو أُعيد لا يُعاد إلا في محلّه]. إلا أنّه ذهب آخرون إلى أنّ الله يحدّد اختصاص العرض بمحلّه، ولو قصد إلى تخصيصه بغيره لجاز(١٦٨). وقد يبدو من الأرجح أنّ القول الأوّل أُقيم على مبدأ أنّ الله يعلم منذ القِدَم وجود العرض المخصوص في جوهر مخصوص، وأنّ تقدير وجوده في جوهر غير الذي حدث فيه الآن هو تقْديرُ أمر مستحيل من حيث إنّه تقدير أنّ ما يوجد في علم الله القديم غيرُ موجود. وفضلاً عن ذلك، إن شِيئاً للجوهر نفسه أن يُعاد خلقه، فينبغي أن يوجد عند إعادة خلقه في المحلّ نفسه الذي وجد فيه في المرّة الأولى، وإلا لم يكن هو عين ذاته التي كانت أوّل مرّة، بما أنّ وجوده (ذاته) هو أن يوجد في الجوهر المخصوص. ومن ناحية أخرى، يبدو القول الثاني مُقاماً على الأظهر على تأويل متصلّب للمبدأ القائل إنّ خلقِ ذات (entity) ما من جديد [خلقُها ثانيةً]، هو حدوث مبتدأ من عدم، شأنه شأن الخلق الأوّل(١٦٩).

ـ ١٠ ـ

والأعراض، كالألوان مثلاً، ذوات موحديّة monadic entities بسيطة توجد كلّ واحدة منها في جوهر منفرد (individual). وهكذا، فإنّ الأعراض أيضاً مثل العلوم والإرادات التي تتعلّق بطبيعتها بذوات أخرى غير الجواهر الفردة (single) التي هي محالّها (subjects)، هي أيضاً متناهية بالأساس ومختصّة في تعلّقاتها. والعِلم المُحدَث الموجود في محلّه المخصوص، هو وجود قضيّة منفردة صادقة تتعلّق بموضوع [معلوم] (object) فرد، وهو إمّا ذات فرديّة (individual entity) مركّبة أو مؤلّفة، أو جنس (class) من الذوات أو نوع (subclass) منها، وإمّا الحالة المعقّدة التي عليها الأمور. ولا يتعدّى علمٌ أو إيمان بشريّ القضيّة التي يعرضها، بما أنّ كلّ أمر زائد عن ذلك وأبعد منه من حكم أو فهم أو استدلال (inference)، صادقاً كان أو كاذباً، هو حدَثٌ علميّ جديد ومختلف، أراده الله وخلقه في محلّ (subject) معيّن في وقت [آن] مخصوص ولوقت مخصوص.

إنّ تحقيق الأشعريّة في الموجودات أو الذوات ما هي، والتعرّف إليها في المعنى الحقيقيّ للكلمة، أُقيما في جزء كبير منهما على تحليل النّحويّين للجمل الخبريّة

(١٦٨) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٧٤، س ١٦ وما بعده، وهناك اقرأ «بمحلّه» في ص ١٧٥، س ٥ خلافاً لتنقيح الناشر، واحذف في س ٦ السكون فوق «العرض»، واقرا «مقتض» بدل «مقتضى» طبقاً لـ K وT.

(١٦٩) انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٤٢، س ١٢ وما بعده.

(predicational sentences). يعتبر الاسم الذي هو المبتدأ ـ الموضوع (subject) الأوّلي من الجملة ـ كما هو معطى، أي باعتباره يسمّي شيئاً معروفاً من المخاطب[١٧٠]، وعلى هذا الاسم تُصاغ الجملة الخبريّة من حيث هي[١٧١]. إنّ الكلام (assertion)، بتعبير دقيق وحصريّ، هو الخبر، وتبعاً لذلك بالخبر يقع التصديق والتكذيب[١٧٢]. وبما أنّ الخبر هو القول الجازم، فله (لفظ) مبتدأ (subject term) يخصّه، إمّا لفظ يكون مدلوله (referent) مدلول الموضوع الأصليّ نفسه، فلا يُحتاج حينئذ إلى ذكره صراحة، وإمّا لفظ يكون مدلوله شيئاً غير مدلول الموضوع الأصلي، فينبغي حينئذ الإفصاح عنه، «وإلا فالكلام محال»[١٧٣].

ويعرّى الجوهر من الملامح، إلا من صفات ذاته، أي من تحيّزه طبعاً، أي كونه يشغل حجماً أدنى من المكان، وكونه بحيث يقبل الأعراض. وإذن، عندما يُخبر عن جوهر بأنّه «متحيّز» أو بأنّه «قابِل للأعراض» (predicates)، فإنّ لفظ المبتدأ (subject term) الضمنيّ [الضمير] الذي للخبر هو [لفظ] «هو» في «<هو> متحيّز» الذي يدلّ على الجوهر نفسه، إذ إنّ «التحيّز»، الاسم الذي يستند إليه الوصف (أي الذي اشتقّ منه «متحيّز» في رأي النّحويّين) لا يدلّ على شيء متميّز من الجوهر ذاته. ولا يقال «له تحيّز» إلا في التعريفات؛ وإذا ما قيل ذلك، فقد قيل إنّ الجوهر يوجد، ليس إلا، بما أنّ تحيّزه هو وجوده. وهكذا يُقال الخبر ويَصدق على الجوهر لنفسه، بمقتضى ذات الجوهر، إذ إنّ الجزم بثبوت (حصول فعليّ actuality) صفة ذاتيّة لأيّ موجود كان، هو الجزم بوجوده[١٧٤].

---

(١٧٠) انظر مثلاً: كتاب سيبويه، ج ١، ص ٢٢.

(١٧١) «المبتدأ كلّ اسم ابتُدئ ليُبنى عليه الكلام». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٨، س ٤.

وقد يبدو من الواضح بصفة معقولة أنّ النحاة البصريّين رأوا في المبتدأ الموضوع المنطقي للخبر، لا أنّه مجرّد ما هو «موضع الاهتمام ونصب أعيننا». وراجع عن كون الكلام جملة كاملة، انظر مثلاً: ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ١٧.

ولا تعنينا هنا مع التحليل الأشعري إلا القضايا المتعلّقة بالموجودات الثابتة، الموجودة وجوداً فعليّاً. والجمل التي يُحيل مبتدأها إلى أشياء لا تُعتبر موجودات في معنى اللفظ الصوريّ (formal) (مثل التعلّقات والأنساب)، يجب أن تعاد صياغتها في شكل يقدّم فيها هذا المتعلّق (relata) أو ذاك على أنّه المبتدأ (انظر ما يتبع) وذلك بغية تحقيق الدقّة المنطقيّة والمفهوميّة.

(١٧٢) انظر مثلاً: المبرد، المقتضب، ج ٣، ص ٨٩، وابن السراج، الأصول في النحو، ج ١، ص ٦٢، س ٩ وما بعده.

(١٧٣) المبرد، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٨، س ١ وما بعده [«الخبر هو الابتداء في المعنى، أو يكون الخبر غير الأوّل، فيكون له فيه ذكر، فإن لم يكن على أحد هذين الوجهين فهو محال»]؛ انظر أيضاً: ابن السرّاج، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤، س ٣ وما بعده.

(١٧٤) ولنا هنا مرّة أخرى مثال لعبارة واحدة بنفسها تصلح بصفة لها مغزى على مستويين متميّزين، وإن كانا مرتبطين شديد الارتباط. وقد تصلح كذلك لضرب مثال ممتاز على المذهب القائل إنّ الاسم هو المسمّى: بما أنّ =

وأيضاً، بما أنّ اللفظ الموضوع للصفة يدلّ على العلّة في صدق قول جازم يتعلّق بالموضوع الأوّلي، نرى الأساس التحليليّ (analytic) الذي يعتمده عدد من الأشاعرة ليقولوا إنّ الذات الحادثة «علّتها في نفسها»، بما أنّ علّة موجود ما وحقيقته هما أمر واحد بنفسه، وهما عين وجوده(١٧٥). وبكيفيّة مماثلة يقال «حادث/ محدث» للنّفس، إذ إنّ وجوده هو كونه مخلوقاً(١٧٦).

ومن الناحية الأخرى، فإنّ كون الجوهر أسود ليس بصفة ذاتيّة، لذلك ينبغي أن تكون العلّة في كونه أسود غير العلّة في كونه جوهراً. وبالتالي تُحلّل الصفة «الجوهر أسود» باعتبارها [جزءاً] من السواد الذي يكون للجوهر: «له سواد» وينبغي أن يكون الجزء من السواد، الذي يدلّ عليه اللفظ الموضوع الذي للصفة المحلّلة، صفة (صفة معنويّة entitative attribute) وجوده فيه هي العلّة في صحّة الوصف أو القضيّة.

ويُطبّق المنطق نفسه على تحيّز الجوهر، أي وجوده متحيّزا في موضع مخصوص، إذ «الكون عند المحقّقين هو الذي يوجب تخصيص الكائن بحيّز وجهة، وبهذه الصفة تتميّز الأكوان ممّا عداها من أجناس الأعراض»(١٧٧).

إنّ تحيّز الجوهر في الجزء نفسه من المكان الذي شغله في الوقت [الآن] الذي سبق مباشرة هو الأساس [العلّة] في قولنا إنّه ساكن، أو كونه شاغلاً حيّزاً غيره، أي

= المصدر «تحيّز» يستند إليه الوصف أو التسمية، فإنّ الاسم هو المسمّى، أي يقيناً ثبوت تحيّز الجوهر، الذي هو صفته الذاتيّة، وهو العلّة في صدق الوصف.

(١٧٥) انظر الهامش الرقم ٩٥ السابق.

(١٧٦) انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٨، س ١٠ وما بعده؛ الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٣٢٨ وما بعدها؛ وأبو بكر الفوركي، النظامي في أصول الدين، مخطوط آيا صوفيا الرقم ٢٣٧٨، الورقة ٦٦ و، ١٧.

(١٧٧) الجويني، الشامل (تحقيق النشار)، ص ١٩٨، ٩ وما بعده، وهو يورد قول الباقلاني. وهذا هو التعريف الشائع، سوى أنّنا نجد عموماً كلمة «جوهر» أو «جزء» بدلاً من «كائن»؛ انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٠٣، س ٤ وما بعده، والجويني، المصدر نفسه، ص ١٥٧، س ٢، و١٩٨، س ٩ وما بعده، و٤٥١، س ٢، حيث يستعمل صياغة حسنة بصفة خاصّة [«أخصّ أوصاف الكون اقتضاؤه اختصاص محلّه بحيّز متعيّن»].

وانظر عن الأصل في استعمال «الكون» في كلام أبي الهُذيل، في: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschras*, vol. 3, pp. 234 sqq.

ويترجم فان إس (Van Ess) «كون» بـ Befindlichkeit، وهي ترجمة موفّقة جدّاً، ولكن لا نملك لها مرادفاً بسيطاً بالإنكليزيّة. ولاحظ مع ذلك أنّ تصوّر الأشعريّة يختلف شيئاً ما عن تصوّر أبي الهذيل، لأنّه بينما تصوّر الكون شيئاً متميّزاً من الحركة والسكون، رأوا أنّ الكلمة هي لفظ عامّ للحركة والسكون والاجتماع والافتراق بما هي جنس متميّز من الأعراض (تماماً كاللون بالنسبة إلى الأسود والأبيض... إلخ). ولا حاجة لنا هنا إلى أن نخوض في تفاصيل ذلك. في خصوصه جيماريه، انظر: Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, pp. 99 sqq.

موقعاً مجاوراً، هو الأساس في قولنا إنّه متحرّك[١٧٨]. إن «متحرّك» يعطي بالتحليل «له حركةٌ» والموضوع (subject) الثاني له مدلول متميّز من مدلول الموضوع الأوّلي. وإذا ما غيّرنا الترتيب، يمكن مثلاً أن نجعل الحركة هي الموضوع الأوّلي (المبتدأ): «هذه الحركة توجد في هذا الجوهر». وهنا يعطي تحليل الوصف «وجود هذه الحركة في هذا الجوهر»، ولكن وجود أيّ عرض من الأعراض في جوهر مخصوص هو قيامه فيه، ولذلك فالموضوع الثاني والموضوع الأوّل واحد.

ويُدرَك المنطق المتّسق الذي يميّز النسق في القول الأشعري إنّه عندما يجتمع جوهران يقوم في كلّ واحد منهما جزء من عرض الاجتماع أو التأليف أو الانضمام أو المماسّة. [والقول:] «الجوهر١ منضمّ إلى الجوهر٢» يُحلّل على أنّه «الجوهر١: له اجتماع بالجوهر٢»، حيث لا يكون مدلول المبتدأ (subject) الثاني هو مدلول المبتدأ الأوّل نفسه، وينبغي بالتالي أن يميّز من الجوهر١. وإذا ما أردنا بياناً صوريّاً (formal) للجوهر٢ منضمّاً إلى الجوهر١ يكون من الضروريّ أن ننظر إلى قضيّة جديدة يكون فيها الجوهر٢ مبتدأ (primary subject): «الجوهر٢ له اجتماع بالجوهر١»، وفيها أيضاً يدلّ المبتدأ الثاني على موجود متميّز من المبتدأ الأوّل. وبما أنّه يستحيل على عرض واحد أن يوجد في جوهرين، فإنّ القضيّة «الجوهر١ والجوهر٢: لهما اجتماع» كاذبة بالضّرورة. إنّ اجتماع الجوهر١ مع الجوهر٢ متميّز من اجتماع الجوهر٢ مع الجوهر١؛ هما ذاتان أو موجودان متميّزان. ويعرّف الجسم عادة على أنّه مؤلّف من جوهرين أو أكثر[١٧٩]. إلا أنّ الأنصاري ينصّ على أنّ «شيوخنا يرون أنّ الجسم هو المؤتلف أو ما فيه التأليف والاجتماع»[١٨٠].

وإذن، ففي أقلّ المؤتلف، يوجد جوهران كلاهما يوجد فيه تأليف، وكلاهما مجتمع بالثاني بمقتضى تأليفه الذي يخصّه. وإذن، يقتضي منطق النسق القول إنّ

---

(١٧٨) انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٠٤، س ١٧ وما بعده، و٢٤٣ وما بعدها، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٤٣٢، س ١٠ وما بعده (حيث يذكر قول الباقلاني)، و ص ٤٤٤ وما بعدها. وفي ص ٤٣٢ اقرأ طبقاً لما ورد في T، «تخصيص» بدلاً من «تخصّ» في س ١٥، واقرأ بدلاً من «الثاني مع تقدير بقاء الجوهر» في س ١٦ «الكون الثاني من تخصيص الجوهر» (ورد في T الكونُ الثاني من تقدير الجوهر). وتصوّر الأشاعرة للحركة هو بالأصحّ أدقّ وألطف من التعريف المعهود المذكور هنا. انظر مثلاً (ص ٤٥٣ وما بعدها، و٤٦٢ وما بعدها)، حيث تورد أقوال العديد من الشيوخ المتقدّمين.

(١٧٩) انظر مثلاً: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٠٦، س ١٥، وابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (ed. Köbert)، ص ٢٠، س ٦ (وهناك اقرأ في س ٥ «الموحّدون» بدلاً من «الموجدون»، وذلك طبقاً لنسخة ف)، والمتولّي، المغني، ص ١٥ وما بعدها.

(١٨٠) الغنية، ورقة ٣٥ ظ؛ قارن بالفوركي، ورقة ٤٤ و، ٥.

«الجسم في اصطلاح الموحّدين هو المؤتلف [المتألّف]، فإذا تألف [تألّف] جوهران كانا جسمين، إذ كلّ واحد مؤتلف مع الثاني»[١٨١]. «والذي ارتضاه القاضي وكلّ محقّق من أئمّتنا أنّ الجوهرين إذا تألّفا فهُما جسمان»[١٨٢].

ـ ١١ ـ

ويصحّ المبدأ نفسه في حالة الافتراق أو التباين أو التباعد. وكون كلّ جزء (instance) من الافتراق يجب أن يوجد في كلا الزوجين من الجوهرين، أمر واضح. ولكن لماذا يُوضع هذا العرض في المقام الأوّل؟ السبب هو أنّ التأليف بما هو عرض ـ أي كونٌ متميّز من غيره ـ ينبغي أن يكون له داخل هذا النّسق ضدٌّ يمكن أن يُبدّل به ويحلّ محلّه. وهكذا لا يتصوّر الافتراق على أنّه مجرّد عدم ائتلاف، أيّ جوهرين غير متألّفين، بل هو عدم تألّف جواهر مخصوصة في أحوال مخصوصة. يقول الأشعري في الافتراق والتباين والتباعد: «إنّه ممّا لا تختلف معانيه، وهو كون الجوهر مع الجوهر، بحيث يصحّ أن يكون بينهما ثالث، وهما على ما هما عليه أو يكون بينهما ثالث»[١٨٣].

ومن الناحية الأخرى، يرى البعض أنّ «التباين» هو الافتراق، أي أنّه عرض لا يوجد إلا في حالة جوهرين تألّفا في الوقت السابق مباشرة[١٨٤]. والتباين، شأنه شأن غيره من الأكوان، صفة غير ذاتيّة ـ أي معنى مُحدث، أي عرض على وجه الخصوص ـ تتميّز من غيرها يخلقها الله في الجوهر الفرد، وهي، بما هي مخلوقة، شيء موجود. والله وحده هو الفاعل بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، إذ «أن يفعل» يعني الإيجاد والإحداث[١٨٥]، فكلّ

(١٨١) الجويني، الإرشاد، ص ١٧، ١٢، اقرأ «جسمين» طبقاً لثلاث نسخ مخطوطة، وخلافاً لما أثبته كلا الناشرين. وكنتُ للأسف أهملت الإشارة إلى هذا القول في: Frank, «Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis».

(١٨٢) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٤٠٨، س ١٠ وما بعده، وهو يورد هنا قول الباقلاني.

(١٨٣) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٣٠، س ٤ وما بعده.

(١٨٤) انظر: الجويني، المصدر نفسه، ص ٤٥٨ وما بعدها.

وهذا كلّه مهمّ، مثلاً في البحث في الجواهر التي يتألّف منها جسم، ذلك أنّه إذا تحرّك الجسم تبقى الأجزاء الباطنة في مواضعها بالقياس إلى بعضها البعض، بينما تتحرّك الأجزاء التي في السطح بالقياس إلى تلك التي كانت مجاورة لها (ص ٤٥٤، ٧ وما بعدها).

وهكذا ليست المباينة أو الافتراق مجرّد نَسَب أو نسبة في المكان، بما أنّ تلك النّسب ليست أعراضاً (وبالتالي ليست موجودات). ويميّز بعض الشيوخ بين المجاورة والمماسّة والانضمام وغيرها (ص ٤٥٦ وما بعدها).

(١٨٥) مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، ورقة ١٧٠ ظ، ١٢ وما بعده.

أفعال الله ذوات (entities) بالمعنى الحقيقي[١٨٦]. «ما يراد بالقول إنّ الموجود فعْل [الله] أنّه كان مقدوراً له فوجد»[١٨٧]. وهكذا يُفحص «الباقي» بالكيفيّة نفسها التي تُفحص بها الأكوان وأعراض أخرى عند من ذهبوا إلى القول إنّه إذ استحال أن يكون البقاء صفة ذاتيّة لموجود محدَث، فينبغي أن يكون متميّزاً [زائداً]، ويكون بالتالي عرضاً. هو شيء «يفعله» الله للجوهر أو في الجوهر، وهو فعل متميّز من الجوهر وزائد عنه.

وحاصل القول هو أنّ الأشعريّة يرون أنّ الشيء/الموجود لا يقال على الذوات المُحدَثة بطرق عديدة. ومن ناحية أخرى، فإنّ عبارة «الثابت» عبارة «ملتبسة» (equivocal) (وهي بذلك πολλαχῶς λεγόμενον)، بما أنّ «ثبت» يجوز أن تقال لا على الذوات (entities) وحدها، وإنّما على العلاقات [التعلّقات] والحالات التي عليها الأمور أيضاً (وكذلك على الأحوال عند من يقول بهذه النظريّة بما هي ملامح قابلة للتمييز أنطولوجيّاً في الأشياء القائمة بأنفسها). وليس للموجود نفس الماصدق (الشمول، السعة) الذي للثابت. فهم يتحدّثون عن «الأعراض» بما هي ذوات (entities) متميّزة [زائدة] من الذوات القائمة بأنفسها التي توجد فيها، ولكن، مثلما رأينا، لا يوجد موضع يطلقون فيه «شيء» أو «موجود» على الأعراض في معنى مختلف عن المعنى المقصود عندما يطلقونه على الجواهر المتحيّزة (spatially extended) التي لها امتداد في المكان. وكما أنّ «الموجود» يقال على كلّ «الأشياء» الموجودة، فكذلك «المحدَث» يطلق بصفة أُحاديّة (univocally) على الجواهر مثلما يطلق على الأعراض[١٨٨]. وكذلك «قائمٌ بنفسه»، فهو يطلق على كلّ الذوات القائمة بأنفسها، وبذلك يطلق على الجواهر من حيث هي، ويطلق «قائمٌ بغيره» على كلّ الأعراض من حيث هي. ومن ناحية أخرى، ف «القيام بنفسه» جزئيّ (particular) دوماً، مثل الوجود، بما أنّ قيام الجوهر بنفسه هو وجوده، وكذلك الشأن بالنسبة إلى كلّ عرض فرد، فقيامه بغيره هو وجوده الفردي.

---

(١٨٦) «كلّ فعل شيء وذات». انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٧٠، س ١٤ (وهناك اقرأ في س ١٣ «فيُقال» مكان «فقال»، وذلك طبقاً لما ورد في T؛ وورد في E «فقلنا». لاحظ أيضاً أنّه يمكن في سياقات عديدة أن يقرأ الاسم «فعل»، إمّا مجرّد اسم «فِعْل»، وإمّا مصدر «فَعْل»، وهذا في صيغة الفاعل أو المفعول، بينما ينبغي في بعض السياقات أن يكون الواحد دون الآخر.

(١٨٧) انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٢٤ وجه، ١٤.

(١٨٨) لاحظ أنّ «محدَث» وإن كان يرد صوريّاً (formally) في صيغة اسم مفعول فإنّه يفهم على أنّه مرادف للاسم اللازم (غير المتعدّي) «حادث». انظر مثلاً: ابن فورك، كتاب الحدود في الأصول، # ١٦، إذ يُعرّف بأنّه ما لوجوده أوّل [«هو الذي تأخّر وجوده عن وجود ما لم يزل... المحدث... ما لم يكن فكان، أو ما كان بعد أن لم يكن، أو ما وُجد عن أوّل»]. انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٣٧، س ٨ وما بعده؛ الباقلاني، التمهيد، ص ١٩٤، س ٣؛ القشيري، الفصول في الأصول، # ٣، ص ٦٠. وترد «محدَث» بصفة شائعة أكثر من «حادث».

يقول القشيري إنّ «الله مُبدع الأعيان لا على مثال تقدّم... المُنشئ لا على مثال... جاعلُ العيْنَ عيْناً والذات ذاتاً»[189]. «هو الذي فعله نفساً وجوهراً وعرضاً»[190]. وهو الذي «خالف بين الأجناس» [أي هو الذي جعل أجناس الموجودات يخالف كلّ واحد منها غيره][191]. ولذلك علينا أن نفحص بإيجاز كيف يتحدّث الأشاعرة عن الأجناس.

تجدر الملاحظة منذ البداية أنّ المفردات التي يستعملها الأشاعرة للحديث عن الأجناس والأنواع ـ أصناف، فئات، أنماط، ضروب ـ غير متناسقة، وهذا أقلّ ما يقال فيها. ويُستعمل «قبيل» عادة لتدلّ على طبقة (class) عامّة جدّاً، ويستعمل «ضرب» ليدلّ على الأنواع الدنيا (lowest subclasses)، مثلما يتحدّث الجويني على الأعراض على أنّها قبيل[192]، والألوان على أنّها جنس، والأبيض على أنّه ضرب، ويتحدّث[193] عن «ضرب من ضروب الكلام»، وعن «ضرب من ضروب الأكوان». وأكثر اللفظين شيوعاً هما «الجنس» و«النوع». وإن كان الأشاعرة كثيراً ما يستعملون «النوع» للدلالة على نوع داخل الجنس، وذلك خلافاً للمعتزلة، فليس استعمالهم لهذه الألفاظ متسقاً البتّة، وقد يتبدّل في الفقرة الواحدة[194]. فالأنصاري، مثلاً، يتحدّث عن الأقسام أو ما تحت الأقسام، مستعملاً «النوع» في الغنية، ورقة ٧٤، ٩، ثم يستعمل بعد ثلاثة

(١٨٩) القشيري، التحبير في التذكير، الورقة ١٢٦ ظ، ١٣ وما بعده.

لا توجد في النسخة المطبوعة (ص ٩٢، س ١٥) إلا الجملة الأولى. لاحظ أنّه يمكن أن يفهم اسم الفاعل «مُبدِع» أنّه مضارع، وفي هذه الحالة فهو غير محدّد (وبالتالي تكون الكلمة الموالية ضمنيّاً مفعولاً به منصوباً (accusative)): «الله يخلق...» أو أنّه ماض، وفي هذه الحالة، فإنّ اسم الفاعل معيّن بمقتضى المعرّف الملحق به: «الله هو الذي خلق...». ويعتني القشيري بالإشارة هنا إلى أنّ «مُبدِئ» إذا ما أطلق على الله، فيعني أنّه أتمّ فعلاً لم يَسبق (قارن بـ: الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مادة «مبدئ») من حيث قد يبدو من الراجح أنّ الماضي المحدّد في الزمان (past definite) مقصود. وقد يوحي ذلك أيضاً أنّه في هذا العالم الموجود أعطيت كلّ الأمثلة للخلق المستمرّ والمستقبل. إلا أنّ هذه مسألة معقّدة، ولن أخوض فيها هنا.

(١٩٠) انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٥٤، س ١٣ وما بعده [؟] [«أحدث الأشياء المحدثة أشياء وأعياناً وأوجدها جواهر وأعراضاً»].

(١٩١) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٣، س ١١ وما بعده (= ص ٦٥، س ٩)، وقارن بـ: تأويل الآيات المشكلة، الورقة ١٠٨ ظ، ٦ وما بعده.

يقول ابن فورك: إنّ الله خلق «أنواعاً متفرّقة وأجناساً متّفقة». انظر: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ٢=١ (ed. Köbert)، ص ٩، س ٦، وتستعمل «غاير» بالكيفيّة نفسها عندما يقول القشيري عن الماء الملح الأجاج والماء العذب الفرات إنّ الله «غايَرَ بينهما في الصفة». انظر: القشيري، لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، ج ٤، ص ٣١٣، شرح للآية ٥٣، «سورة الفرقان» من القرآن الكريم.

(١٩٢) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٢٠٤، س ٩ وما بعده.

(١٩٣) الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٢٧، ٣ وما بعده.

(١٩٤) يعرّف الجوهري «النوع» بأنّه أخصّ من الجنس، انظر: الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مادة «نوع»، ويبدو هذا الاستعمال ضمنيّاً في: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادّة «نوع».

أسطر لا غير «الجنس» في المعنى نفسه، ومن دون تمييز، بينما يستعمل البغدادي في موضع واحد[١٩٥] الكلمتيْن على التداول مرات عديدة في فقرة واحدة. وأيضاً يُستعمل «الصِّنْف» (أو «الصَّنْف»)، وهي عبارة أكثر إبهاما نوعاً ما، في معنى الجنس أو النوع الذي تحته، مثلما يقول الأنصاري[١٩٦] إنّ الناطقين بالعربيّة يجعلون «اللون» «اسماً يعُمّ أصناف اللون» ويتّخذون من «العرَض» «اسماً يشمل أصناف المعاني المُحدثَة»[١٩٧].

وما هو مهمّ بالنسبة إلى سياقنا هنا، هو أنّ المرء يستحضر في ذهنه أنّ استعمال هذه المفردات المعجميّة ليس متّسقاً، حتّى عند المؤلّف الواحد، وفي السياق الواحد، وأنّه لا يستطيع التمييز بين ما يُعتبر جنساً، وما يعتبر نوعاً، تحته بالاعتماد على المفردات، وإنّما بالكيفيّة التي تُورَد بها في الموضع المخصوص.

وأقسام المُحدَثات التي يتألّف منها العالم المخلوق نوعان: جواهر وأعراض[١٩٨]. وهذه هي «الأقسام» أو المقولات الأساسيّة في الذوات المحدَثة الأوّليّة. وأحياناً تعترضنا كلمة «جسم» مدرجة في عداد هذا أو عوضاً عن الجوهر. إلا أنّ الجسم بما أنّه مؤلّف من جواهر وأعراض، فهو ليس قسماً من الذوات الأوّليّة[١٩٩].

---

(١٩٥) البغدادي، أصول الدين، ص ٣٥، س ١٢ وما بعده.

(١٩٦) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٤٠ و، ١ وما بعده.

(١٩٧) قارن هذا بتصريح القشيري أنّ الله نوّع الحيوان وصنّف الأزهار والثمار. انظر: القشيري، لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، ج ٣، ص ٢١٦، تفسير الآية ٣، «سورة الرعد» من القرآن الكريم.

(١٩٨) الفوركي، النظامي في أصول الدين، ورقات ٧١ ظ وما بعدها.

(لاحظ أنّ الجمع «أقسام» يشير إلى أنّ لفظ «نوعان» يدلّ على أعمّ الأقسام). انظر أيضاً: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٢، س ٤ وما بعده (وهو يستعمل «جنس»)، والبغدادي، أصول الدين، ص ٣٣، س ١٤ وما بعده و٣٥، س ٩ وما بعده (يستعمل «نوع»: العالم نوعان جواهر وأعراض)، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٢٧، س ١٥ وما بعده (يستعمل «جنس»: صفات الأجناس).

(١٩٩) يقسّم الأشعري الموجودات المحدثة إلى أجسام وأعراض، انظر: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٣، س ١٠ وما بعده (ص ٢٥، س ٧ وما بعده)، [وهناك اقرأ «أجسامه» طبقاً لنشرة القاهرة عوضاً عن «أجناسه»] مثلما يفعل ابن فورك مثلاً في: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (ed. Köbert)، ص ١٩، س ١٣ وما بعده؛ والباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٧، س ٨ وما بعده، لأنّ الأجسام هي موضوعات تجربتنا وعلمنا المباشر، وليست الجواهر (الجوهر الفرد ليس بمُدرك). وهكذا، فإنّ الأنصاري، وإن كان سيتحدّث بكيفيّة تقريبيّة عن تجانس الأجسام. انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٧٣ ظ، ١٠، أي انتمائها إلى الجنس الواحد نفسه، فهو يصرّح بوضوح (الورقة ٣٥ ظ، ١٤ وما بعده) أنّ «الجسم» ليس من أسماء الأجناس في المعنى الحقيقيّ للفظ، وإنّما هو لقب، أي نوع من المعنى التقريبي وغير الملائم. وما يفعله هنا هو في الواقع أنه يُبطل المعنى الذي يقصده أصحاب المعاجم من أسماء الأجناس، باعتبارها غير ملائمة من الناحية الصوريّة (formally) في علم الكلام.

وتبعاً لهذا المعنى الأخير للكلمات، أي معناها العادي، يكون الحديث عن «الكيفيّة والهيئة» بما هي «نوع من الحوادث». انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٨٢، س ١٠ وما بعده. =

وإذا ما توخّينا الدقّة في الكلام، قلنا إنّ الجامع بين العِلمين ليس التسمية، مثلما رأينا سابقاً، وإنّما هو حقيقتهما، وهي طبعاً «استحقاقهما لأن يسمّيا علمين»[٢٠٠]. فالحدّ هو الذي يجمع نوع المحدود ويمنع ما ليس منه[٢٠١]. والحدّ، حدّ العلم، مثلاً، جامع لكلّ العلوم، سواء كان مضمونها متّفقاً أو مختلفاً [«الحدّ الجامع للعلوم مع اختلافها وتماثلها»][٢٠٢].

«لا يستبعد أن تقع العلوم المختلفة كلّها تحت حدّ واحد، لأنّ الحقيقة الواحدة تجمعها وتضبط أصنافها؛ وكذلك لا يُستبعد في الكلام أيضاً أن يجمع حدّ واحد كلّ أصنافه»[٢٠٣]. وقد سبق القول إنّ الجواهر جنس وحيد، وكلّ واحد (instance) منها مماثل بالأساس للبقيّة كلّها[٢٠٤]، أمّا الأعراض ففيها أجناس وأنواع شتّى [«الأعراض فيها مختلف ومتجانس»]. يوجد مثلاً خمسة أنواع من الإدراك، وكلّ نوع يتحدّد باختصاصه بجنس من العرض هو مدرَك مخصوص[٢٠٥]. فالتمنّي والشهوة نوعان من الإرادة[٢٠٦].

= وهكذا يتّبع ابن فورك الاستعمال الشائع واستعمال النّحويّين في الحديث عن جنس الأسماء، فيقول إنّ الأجسام نوعان: الحيّ وغير الحيّ [الجماد]، وإنّ الأوّل نوعان، النبات والحيوان، ويتحدّث في الأخير عن الإنس والملائكة والجنّ من حيث هي «أنواع من الحيوان العاقل». انظر: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ١٠ وما بعدها.

ومثل ذلك عندما يتحدّث المرء تبعاً للاستعمال العادي عن «سائر ما جانس هذه المسائل». انظر: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٦٠، ١٧، أو عن طريقتين في فهم عبارة «نوعَي معناه» (ص ٢٨، س ٢).

ومثل ذلك عندما يتحدّث الجويني عن ضروب الكلام، فهو يقصد من دون شكّ الأجناس المختلفة، انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٢٧، كما يتحدّث الباقلاني عنها، مثل الشعر والسجع والنثر والبيان... إلخ. انظر: الهداية، الورقة، ١٨٥ وجه، ٢ وما بعده.

(٢٠٠) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٦٣٤، س ٧ وما بعده، والأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقات ٥٥ ظ، ٧ وما بعده و٦٤ و، ٥.

(٢٠١) قارن بـ: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٠، س ٢٣ وما بعده: «الحدّ ما يجمع نوع المحدود فقط ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه». انظر ما ورد آنفاً عن «الحدّ» بما هو خاصّيّة المحدود. لاحظ التلاعب على جمع الكلمة بين الضدّين (ambivalence) في هذا الشاهد، وفي الشاهد الموالي، وانظر ما يتبع في ما يتعلّق بالأسماء الكلّيّة (universals). ولاحظ في ما يتعلّق باستعمال «جمع يجمع» هنا أنّ الأسماء المشتركة، أي «أسماء الأجناس» يسمّيها النّحاة أحياناً «أسماء جامعة». انظر مثلاً: كتاب سيبويه، ج ١، ص ٢٦٧، س ٢.

(٢٠٢) الجويني، المصدر نفسه (تحقيق فرانك)، ص ٨٢، س ٧.

(٢٠٣) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٩١ ظ، ١٨ وما بعده، وهو يورد قول الباقلاني.

(٢٠٤) انظر مثلاً: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٦٥، س ٢٢ وما بعده [«الجواهر كلّها متجانسة بأنفسها لأنفسها»]، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٣، س ١٩ وما بعده.

(٢٠٥) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٧، س ١٣ وما بعده. واقرأ في ص ١٦ «مكانيْن» بدلاً من «محلّيْن» الثانية في س ١.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٥، س ٥.

وتتصوّر الأجناس ويتعرّف إليها بحسب ما تتميّز به الموجودات من التماثل أو الاختلاف. ويورد الجويني ثلاثة تعريفات للمماثلة شائعة عند الأشعريّة:

«الذي صار إليه أهل الحقّ أنّ المثليْن كلّ شيئيْن سدّ أحدهما مَسدّ الآخر في ما يجب ويجوز من الصفات. وربّما عبّر الأئمّة عن ذلك، فقالوا: «المثلان كلّ موجوديْن مستوييْن في ما يجوز من صفات الإثبات». وربّما قالوا: «هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني»[207].

وبحسب هذه التّعريفات يجوز أن تؤوّل المماثلة في معنى متفاوت من حيث الضيق والاتّساع، وذلك بحسب الكيفيّة والمستوى اللذين تُفهم بهما «يجب» و«يجوز» و«يمتنع». ويجوز أن يُعتبر العلم جنساً[208]، أمّا مبادئ العقل الماقبليّة، فهي نوعٌ من العلوم التي توجد من غير استدلال، أي أنّها من نوع الضروريّات[209].

ويمكن من ناحية ثانية أن تعرّف المماثلة بصفة أكثر حصراً، مثلما يقول الإسفرائيني مثلاً إنّ التماثل يُوجب الاشتراك في جميع صفات النفس[210]، وكذلك يعطي الأشعري هو أيضاً تعريفاً للتماثل يشبه كثيراً التعريفات التي ينقلها الجويني، ولكن يضيف في النهاية قائلاً إنّه «إذا استبدّ أحدهما بوصف لا يجوز على صاحبه وكان غيره، كان مخالفاً له»[211].

ولذلك، فإنّه مثلاً «إذا تعلّق العلمان بالمعلوم الواحد على جهة واحدة فهما مثْلان»، أمّا «إذا تعلّقا بمعلوميْن متمايزيْن فهما مختلفان، سواء كان المعلومان مماثليْن أو مختلفيْن، إذ يتعلّق الأمر بعدد المعلومات لا باختلافها»[212].

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الأكوان، فقد ذهب الأشعري إلى القول: «إنّ الحركة عن المكان ترْك السكون فيه وضدّ له، وإنّ الحركة عن مكان تُضادّ الحركة عن مكان آخر». ويقول ابن فورك إنّ الأظهر من هذا القول: «في تجانس الحركات واختلافها

(٢٠٧) الجويني، المصدر نفسه (تحقيق النشار)، ص ٢٩٢، س ٥ وما بعده. قارن بـ: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٣٢، س ١٢ وما بعده. وانظر ما سبق عن المعنى من «صفات الإثبات».

(٢٠٨) انظر مثلاً: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٦٤ و، ٥.

(٢٠٩) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٨، ٨ وما بعده.

(٢١٠) الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٧، س ١٦.

(٢١١) ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٠٩، س ٩ وما بعده، وص ٢٦٦، س ٢ وما بعده، وابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (ed. Köbert)، ص ١٦، س ١١ وما بعده.

(٢١٢) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٦٨ ظ، ١٩ وما بعده.

أنّها قد تتجانس وتختلف، فما سدّت إحداهما مسدّ صاحبتها، فهو جنس واحد [هما متماثلان]، وما لم يسدّ مسدّ صاحبه فهو مخالف»[213].

ورغم أنّه فُحص عن تماثل موجودات معيّنة واختلافها بعبارات دقيقة جدّاً من منظوريّة سياق معيّن أو ما يركّز عليه فيه، فإنّ الطريقة في التصنيف العامّ (taxonomy) لأجناس المُحدثات وأنواعها لم تكن على ما يبدو مبحثاً أعاره الأشاعرة اهتماماً كبيراً، إذ تستعمل المفردات للأجناس والأنواع من دون تمييز (وهي عادة ليست غريبة عن العربيّة!)، وليس هذا فقط، وإنّما أيضاً لا يوجد موضع تمّ فيه تناول هذا الموضوع لذاته جملة وتفصيلاً[214].

- ١٢ -

وتتضمّن مسألة الأجناس مسألة الأمور العامّة (الكلّيات universals) و[كلام] الأشاعرة في هذا دقيق جدّاً. ينصّ الأنصاري على المذهب الذي يشترك فيه الأشاعرة، فيقول ضدّ الجويني:

---

(٢١٣) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢١٤، ٣ وما بعده.

وهناك اقرأ «الموجودَيْن المحدثَيْن» عوضاً عن «الموجودِين المحدثِين» في س ٧ [مقترح فرانك هنا ليس ضروريّاً، فيمكن في اعتبار تماثل الجنسيْن أن يبدأ السبر من الموجودِين المحدثِين عموماً، ثمّ يُحصر في موجودَيْن محدثَيْن اثنَيْن. المترجم] (وإذا ما قرأنا القراءة التالية: «تجانس الحركات واختلافها» (ص ٢١٤، ٥)، فقد يبدو ذلك صحيحاً، إذ لا شيء يشير إلى العكس. ومع ذلك، فالحركة غير مذكورة في الفقرة، ولذلك قد ينبغي أن يُقرأ «تجانس الأكوان...»، بما أنّ هذا قد يكون بيّن بصفة أدقّ المعنى المقصود بالأساس). يقول الأنصاري: «... فالكون الثاني من جنس الكون الأوّل، فإنّ خاصّية الكون إيجاب تخصّ الجوهر بالمكان... وإذا أوجب الكون الثاني ما أوجب الكون الأوّل فقد ثبت تماثلهما»، أي أنّها كلّها تحدّد تحيّز الجواهر، أي وجودها في موضع من المكان مخصوص. وقد يبدو أنّ هذا يعني أنّ بعض الحركات هي بالأساس مثل بعض السكونات إذا كانت تخصّ في أوقات مختلفة وجود جوهر واحد أو جواهر عديدة في المكان الواحد. انظر: المتولّي، المصدر نفسه، الورقة ٣٨ وما بعدها.

(٢١٤) هناك نقاش مطوّل في أصول الدين للبغدادي (ص ٤٠ وما بعدها) يحصي فيه ثلاثين نوعاً، لكن لم ألاحظ وجود مثل هذا النقاش في موضع آخر. وإحصاء البغدادي هنا ليس متناسقاً بما أنّه يميّز، في عرضه المبعثر المعهود، مجرّد الاعتقاد عن العلم (ص ٤٤، ٢ وما بعده)، ولكن لا يذكره بصفة منفصلة. انظر: البغدادي، أصول الدين. ويعدّ خلافاً لما ورد في: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٧، س ١٣ وما بعده، والأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ١٥٣ و، ١٦.

كلّ ضرب من ضروب الإدراك الحسيّ جنساً وحده. وقد يلاحظ المرء في هذا السياق أنّه بينما يذهب المعتزلة إلى القول إنّ العلم والجهل والظنّ (أي الحكم أنّ هذا الأمر وذلك الأمر متشابهان أو قد يكونان كذلك) ضروب من الاعتقاد (أي على وجه الخصوص تصديق القضيّة) يميّز الأشعريّة بينها كأعراض مختلفة ومتباينة. واقرأ في: البغدادي، أصول الدين، ص ٤٤، س ٨ «الظنّ» مكان «النظر»؛ الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٧٧ ظ، ٣ وما بعده، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٩٩ وما بعدها (وهناك في ص ٩٩، س ١٢، أضف بعد «وجه» «الدلالة يتضمّن الجهل، كما أنّ النظر في وجه»، وذلك طبقاً لما ورد في T).

«لا نثبت صحّة ما لا يتحقّق فيه الثبوت والوجود. قد يعلم الشيء مقترناً بغيره، وقد يعلم وحده، منفرداً عن كلّ ما سواه. وهذا ما يقصد بالعامّ والخاصّ. وهذا يوافق اصطلاح أهل اللسان، إذ يجعلون «اللون» اسماً عامّاً لأصناف الألوان، ويجعلون «العرض» اسماً يشمل أصناف المعاني المُحدَثة. ويدلّ «العموم» و«الخصوص» على الأسماء، إذ الذات الواحدة لا عموم فيها ولا خصوص.

ونذهب إلى أنّ الألوان ليست مشتركة أصلاً. ولا معنى لكون [جزء من] السواد لوناً غير كونه [جزءاً] من السواد، ولا معنى لكون [جزء من] البياض لوناً غير كونه [جزءاً من] البياض. وليس في اللون جِهة لوْنيّة. والاشتراك في اسم اللون ليس له تحقيقٌ[٢١٥]، إذ اللون المطلق ـ أي من غير تعيين ما هو خاصّ ـ ليس معقولاً. وإنّما هو لفظ عامّ يشمل أفراداً كثيرين، وحظّ كلّ واحد منها خاصّيّة... فإن قالوا: اجتماع الألوان في اللونيّة معنى معقول، قلنا: لا تعقل اللونيّة البتّة على إرسالها؛ ولا تعقل على حقيقتها إلا عندما تُعقل السواديّة والبياضيّة وأشباههما»[٢١٦].

ويمكن أن يُصاغ ذلك بعبارة أخرى:

«لا يكون الأخصّ والأعمّ إلا في الكلمات. والذات الواحدة لا يُتصوّر فيها العموم والخصوص. والعرضيّة واللونيّة من تواضع اللغة، وكذلك الوجود

---

(٢١٥) يعني بـ«التحقيق» هنا المعنى الحصري أو الدقيق الذي يتميّز من المعنى المطلق والمبهم؛ قارن تميز الباقلاني بين استعمال عبارة «على التحقيق» ـ حقيقته بصفة حصريّة ـ من حيث إنّها تضادّ عبارة «على المجاز». انظر: الهداية، الورقة ١٤٧ و، ١٤ وما بعده.

(٢١٦) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٥٥ و، ٤ وما بعده = شرح الإرشاد، الورقات ٣٩ ظ وما بعدها.

وهكذا، وعلى العكس من مذهب الجويني والباقلاني، فالمذهب الأشعريّ الشائع هو أنّ اللونيّة وأشباهها هي مجرّد أقوال أو عبارات لفظيّة لا تعني بذاتها جوانب أو ملامح متميّزة أنطولوجيّاً من وجود الذوات التي تقال عليها [أي زائدة عنها]. والجويني أيضاً يقول إنّ الأسماء من حيث هي لا تطلق على الموجودات إلا اصطلاحاً وتوقيفاً. انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٣٤، س ١٤ وما بعده، [«الأسماء لا تختصّ بمسمّياتها عقلاً، واللغات لا تثبت إلا اصطلاحاً وتوقيفاً»]: «إنّ الخصوص والعموم إنّما يتحقّقان في الأقوال» (ص ٣٠٥ وما بعده). ومع ذلك، فقد ذهب، بناء على نظريّته في «الأحوال»، إلى القول إنّ اللونيّة هي جانب حقيقي من الناحية الأنطولوجيّة في وجود كلّ لون موجود (انظر بصفة عامّة، ص ٢٩٢ وما بعدها)، والنقاش الوجيز في: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٣٩ ظ، ٩ وما يليه.

ولم يناقش هذا بصفة صريحة في أمّهات الكتب المتقدّمة للأشعريّة التي هي متوفّرة، ولعلّ ذلك لمجرّد كون الكتب التي لدينا هي وجيزة وبسيطة كتبت للمبتدئين، وإن كان من الممكن أنّه لم يصبح مبحثاً يناقش بصفة جدّيّة داخل المدرسة إلا مع الجويني. وهناك بحث مطوّل في الدرجات المختلفة التي لعموم الأسماء والأوصاف وخصوصها في: الباقلاني، التمهيد، ص ٢١٨ وما بعدها.

أيضاً، لأنّ وجود [جزء من] السّواد ليس على الحقيقة من وجود [جزء من] البياض»(٢١٧).

ومثل ذلك ما يقوله الجويني:

«إنّ العموم والخصوص إنّما يتحقّقان في الأقوال. وقد تكون اللفظة الواحدة عامّة، وقد تكون خاصّة. فاللفظة العامّة التي تتناول شيئين فصاعداً، والخاصّة مطلقاً هي اللفظة المختصّة، ولا تتحقّق في صفات الأنفس قضيّة العموم، إذ صفة كلّ نفس لازمة له لا تتعدّاه إلى غيره»(٢١٨).

وإن لم تقدّم لنا النصوص التي في متناولنا عرضاً منهجيّاً ومنسّقاً ومقبولاً عن الكيفيّة التي تصوّر بها أغلب شيوخ الأشاعرة الأجناس والأنواع بطريقة صوريّة (formally)، فإنّ بعض الأمور الأساسيّة تتضح بصفة معقولة حتّى من المعطيات المحدودة نوعاً ما التي فحصنا عنها ويمكن أن نلخّصها بإيجاز. والأمر واضح بما فيه الكفاية في ما يتعلّق بوحدات (بأجزاء) عرض السواد. فخاصّيتها هي حقيقتها، وهذا بالنسبة إلى كلّ عرض (instance) هو كونه وحدة أو جزءاً من السواد. وكلّ واحد، بما هو كذلك، مماثل لواحد واحد ممّا عداه. وكلّ واحد منها عرض ويجب أن يوجد في جوهر فرد، وكان يكون بالإمكان مبدئيّاً خُلق في أيّ جوهر اتّفق، نظراً إلى انعدام شبيهه أو ضدّه. وهذا نفسه يصحّ على العلوم، في اتّصافها بكونها لا يمكنها أن توجد إلا في الجواهر التي توجد فيها أيضاً وحدة [جزء] من عرض الحياة. إنّ وجود الشخص (كونه موجوداً) ولونيّته (كونه لوناً) لا يتميّزان من ثبوته في [جزء من] السواد، وطالما هو [جزء من] السواد. والحقيقة جامعة، وهي مشترَك فيها بالمعنى الحقيقي، بما أنّها الأساس في كون تلك [الأعراض] في مجموعها جنساً أساسيّاً من الموجودات المُحدَثة، وفي «استحقاقها» أن يُطلق عليها اسم «أسود» [سوداء]. وتتميّز من حيث هي جنس بالحقيقة المشتركة التي لواحد واحد منها، وليس بالاسم. إنّ وجود الحقيقة وجوداً فعليّاً هو وجود الشخص، وليس لها وجود ثابت غير تعيّن ثبوتها الشخصي (individual instantiation)؛ «وهي

(٢١٧) الأنصاري، الغنية، ورقة ٢٧ ظ، ١ وما بعده؛ قارن مع ورقة ٢٧ و، ١ وما بعده، والباقلاني، المصدر نفسه، ص ٢٣٣ وما بعدها.

(٢١٨) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٣٠٥ وما بعدها، وقارن مع: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٦٢ ظ، ١٣ وما بعده، وهو مترجم سابقاً.

ووردت «قضيّة» هنا مرادفة لـ «حكم»، ويوصف «التضاد» بأنّه قضيّة في: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٧ ظ، ١٠. بينما استعملت «قضيّة» و«خاصّيّة» بحسب السياق من حيث هما مترادفان (ورقات ١٠٢ ظ، ١٣ و١٠٢ و، ٢٠ على التوالي).

لا تتعدّاه». والأوصاف العامّة مثل «موجود» و«عرض» و«لون» لا تشير، بحسب الرؤية السائدة [في المدرسة]، إلى ملامح من التعيّن الفردي (individual instance) من السواد أو إلى جوانب منه متميّزة أنطولوجياً وزائدة عنه. ويمكن في أمر العلوم أن تُميّز الأنواع بحسب تماثل مضمونها أو اختلافه، ولكن حقيقة العلم (طبيعة العلميّة) مشتركة، وهي الأساس [العلّة] في كونها جنساً أساسيّاً من الأمور (entities) المُحدثة(٢١٩).

وقد يكون من الملائم قبل أن نواصل حديثنا وننظر في وجود الله وصفاته الذاتيّة أن نشير هنا بإيجاز إلى أصل كلمة «معنى، مَعَان» ودلالتها بما هي كلمة صوريّة (formal) كنت قد اخترت أن أسمّيها «صفات معنويّة» (entitative attributes)، وعلى وجه الخصوص تلك التي توصف أو قد توصف، من حيث هي، بأنّها موجودة هي نفسها، وتُعتبر بذلك زائدة على الذات، أي متميّزة (أو على الأقلّ قابلة للتمييز) من الموجود نفسه أو ذاته، أو الموجود التي هي له. وعندما يتعلّق الأمر بالموجودات المُحدثة، تعني هذه العبارة في الواقع عرضاً، مثلما رأينا. وإن كان يوجد اتّفاق عامّ نوعاً ما على ما يُقصد أساساً بهذا اللفظ، فإنّ المعنى الدّقيق لم يُوضّح بعدُ، وقلّما حصل إجماع حول أفضل كيفيّة يترجم بها(٢٢٠).

وبينما تستعمل كلمة «المعنى» في اللغة العادية في دلالتها الحقيقيّة والأكثر شيوعاً في المعنى العام الذي للفظ الإنكليزي (meaning)، فإنّها كثيراً ما ترد بما هي عبارة غامضة وعامّة نوعاً ما تشبه كثيراً اللفظ الإنكليزي (something). وهكذا نجد مثلاً الكسائي النحوي يشرح كيف أنّه لا يجوز حذف الهمز في «الذئب»، ويختم بقوله: «وفيه معنى آخر: لا يسقط الهمز من مفرده ولا من جمعه»، ويشفع ذلك بذكر بيت من الشعر

(٢١٩) هذا يتضمّن تعلّق كلّ علم بمعلومه. إلا أنّ هذا موضوع يتضمّن عدداً من الأسئلة ينبغي الاهتمام بها في سياق آخر. ونظراً إلى أن المعطيات المتوفّرة غير كافية، فليس من الواضح ما إذا كان «الإدراك» لفظاً عامّاً مثل اللون، بحيث إنّ كلّ ضرب من ضروب الإدراك الحسّي (مثل الرؤية) هو جنس أوّلي أو أساسي مثل العلم، يمكن التمييز بين أنواعه بحسب أجناس موضوعات الإدراك المخصوصة أو أنّ الإدراك اعتُبر جنساً أساسيّاً مع تمييز أنواع ذات مستويين. وقد تبدو الإمكانيّة الأولى هي الأكثر اتّساقاً مع الفكرة العامّة للصفات الذاتيّة والخاصّيات.

(٢٢٠) درج العديد من الباحثين على أن يترجم «المعنى» بـ(entity (entité. ولكن لا تبدو لي هذه الترجمة ملائمة تماماً، وإن اعتُبرت المعاني موجودات وذوات، أي أنّ الشمول العادي لـ entity على درجة كبيرة من الاتّساع تجعله غير ملائم للمعنى هنا، بما أنّ الجواهر تُعتبر في هذه النصوص ذواتاً (entities)، على الأقلّ في معنى الكلمة العادي، وأن ننصّ على تقييد اصطلاحي (أو أن نفترضه فقط) قد يقصي الموجودات القائمة بأنفسها، فقد نتعسّف بذلك على معناه الأساسيّ مطلقاً. وقد اخترت لوقت أن أترجم «المعنى» عموماً بـ entitative attribute بما أنّ هذا يبدو أقرب إلى الدقّة لترجمة المعنى الاصطلاحيّ للفظ في هذا الاستعمال، وهذا هو اهتمامنا الأوّلي. وهو يخوّل أيضاً للاحتفاظ بالوجود الضمنيّ لكلمة «صفة» المبهمة مع التنصيص على التمييز المقصود بـ«المعنى».

ليستدلّ به على قوله[٢٢١]، أي أنّه يوجد شيء آخر كان حاضراً في ذهنه ورغب أن يقولَه. وترد هذه الكلمة ثانية في معنى غامض عندما يقول الأشعري إنّه ذُكر عن أرسطاطاليس أنّه قال «إنّ النفس معنىً مرتفعٌ عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة»[٢٢٢]. ويشبه ذلك ما ذكر عن أرسطاطاليس أنّه قال إنّ النفس معنى غيرُ الروح[٢٢٣] [ينسب الأشعري هذا القول إلى أبي الهذيل العلّاف لا إلى أرسطو. المترجم].

وفي مواضع تدلّ كلمة «المعنى»، باعتبارها المعنى المقصود، على ما يحال عليه أو المدلول (referent)، مثلما يقول ابن السرّاج: «الاسم ما دلّ على معنى مفرد، وذلك المعنى يكون شخصاً (corporeal object) وغير شخص، فالشخص نحو رجل وفرس وحجَر...»[٢٢٤]. وقد سبق أن تعرّضنا لعدد من الأمثلة على استعمال لفظ «المعنى» للدلالة على العرض، مثلاً، حيث يعرَّف العرض بأنّه معنى قائم بالجوهر[٢٢٥].

ويعود السبب في حاجة الأشاعرة إلى عبارة مثل عبارة «المعنى» إلى الإبهام (equivocity) الموجود في «الصفة». ولا يوجد لبْس (ambiguity) في الموضع الذي يعرّف فيه البغدادي الأعراض بأنّها الصفات القائمة بالجواهر[٢٢٦]، ولكن هناك لُبْس في مواضع أخرى، وبصفة أخصّ في عبارة «صفة النفس/ صفة الذات» عند الحديث عن صفات الله.

- ١٣ -

ويرجع الأصل من دون شكّ في استعمال «المعنى» لفظاً للدلالة على الصفات (الصفات المعنويّة entitative attributes) إلى اختصار عبارة «معنى زائدٌ على الذات». يذكر الجويني الأقوال التي صاغها أبو اسحق الإسفرائيني، ويذكر أنّه قال: «صفة النفس

(٢٢١) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ ج (القاهرة: دار لكتب المصرية، ١٩٥٥ ـ ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٢٢٢) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٣٣٦، ٢ وما بعده.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٧، س ٤.

(٢٢٤) ابن السراج، الأصول في النحو، ج ١، ص ٣٦، والزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٥٠. وقد أوردنا أمثلة أخرى من استعمال هذا اللفظ للدلالة على المعنى في: Frank, «Meanings are spoken of in many ways,» pp. 272 sqq.

(٢٢٥) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٤٧ ظ، ١٩، مذكور في الهامش (٧٨) أعلاه.

(٢٢٦) البغدادي، أصول الدين، ص ٣٣، س ١٤ وما بعده.

كلّ صفة دلّ الوصف بها على الذات من دون معنى زائد عليه، وصفة المعنى كلّ صفة دلّ الوصف بها على معنى زائد على الذات، كالعالم والقادر ونحوهما»[٢٢٧]. وتماماً مثلما رأينا في خصوص «الأسود» أو «المتحرّك»، تحلّل كلمة «عالم» إلى «له علمٌ»، والعلم الذي هو معنى «العلْم» زائد على لفظ الموضوع (subject term) لـ «<هو> عالم».

وقد يبدو من المرجّح، إذن، أنّ الدلالة الأساسيّة أو الدلالة الحافة والملابسة (connotation) لكلمة «المعنى» هنا ـ وبالكيفيّة الأكثر بروزاً للعيان في الجملة «معنىً زائد على الذات» ـ هي ما يحال عليه (المدلول referent) أو، إن شئت، هي «أمر» (something) يفهم على أنّه معنى أحد الألفاظ، سواء كان صريحاً أو ضمنيّاً، من الجملة المعنية. وهذا يلائم مباشرة الدور الواضح لتحليل الصفات تحليلاً صوريّاً (formal) المستعار من النحويّين، والذي يُستعمل للتثبّت على وجه الدقّة ممّا هو ضمنيّ أو صريح في الأوصاف الصوريّة (formal) التي توصف بها الذوات القائمة بأنفسها، وهو يلائم أيضاً اقتباس عبارات أخرى مأخوذة في الأصل عن النحويّين وأصحاب المعاجم، مثل «الوصف» و«الصفة» و«الحقيقة»... إلخ، واستعمالها في السياقات الأنطولوجيّة.

ولهذا يقول الجويني، مثلاً إنّ «حقيقة الذات الوجود، وليس الوجود معنى زائداً على الذات»[٢٢٨]. وما يفهم من «المعنى» واضح بجملته عندما يقول الأنصاري إنّ البقاء «معنى زائد على ذات الباقي»[٢٢٩] وهو «صفة للباقي زائدة على وجوده»[٢٣٠]. ومن هنا صار «المعنى» بعد ذلك يستعمل منفرداً من حيث هو عبارة لا لبس فيها، وأُحاديّة الدلالة (unequivocal) يُقصد بها الصفة (entitative attribute)، مثلما هو في الجملة «معنى قولنا إنّه عرض أنّه معنى قائم بالجوهر»[٢٣١].

وبالتوازي مع تصريح الجويني الذي ذكرناه منذ قليل، يُذكر أنّ الأشعري قال: «الموجود... لا يقتضي معنى به يكون موجوداً... كما يقتضي المتحرّك معنى به يكون متحرّكاً»[٢٣٢]. ومن هنا، إذن، برزت عبارة «صفةُ معنى» و«صفةٌ معنويّة»، وفيها يستعمل

(٢٢٧) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٣٠٨، س ٩ وما بعدها، وقد قرأنا في س ١٠ «كلّ صفة» مكان «كلّ وصف» طبقا لـ T.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩، س ١٨ وما بعده.

(٢٢٩) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٩٤ ظ، ١٤.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ورقة ٩٠ و، ٢١.

(٢٣١) الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٤٧ ظ، ١٩.

(٢٣٢) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٨، س ٩ وما بعده.

«المعنى» مخصّصاً لوصف «qualifier»، وذلك قصد جعل معنى «الصفة» واضحاً لا لبس فيه(٢٣٣).

والله أيضاً يوجد، وبالتالي يسمّى «شيئاً» و«ذاتاً» و«وجوداً» على الحقيقة. والله قديم. وإن اتّبع الأشعري في بعض كتبه ابن كلاب في قوله إنّ الله قديم بمقتضى صفة زائدة، أي بقِدَم، فإنّه اقتفى في سائر كتبه أثر شيخه الجبّائي(٢٣٤) في قوله إنّه قديم بنفسه (per se) لا بمعنى له كان قديماً، وهذا هو رأي يعمّ كلّ أتباعه(٢٣٥).

---

(٢٣٣) ليست الخلفيّة التي يستند إليها المتكلّمون السابقون واضحة جدّا للأسف بما أنّه ليس لنا إلا شواهد قليلة، ولا يمكن أبداً أن نكون على يقين من مدى الدقة التي تعكس بها المعجم الأصلي واللغة الخاصّين بالمؤلّف الذي تورد أقواله. ويحكى أنّ سليمان بن جرير ذهب إلى «أنّ إرادة الله معنى ليس هو الله ولا غيره». انظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٦/ ٢، ص ٥، ٦ وما بعده، وقد أورده فان إس في: Van Ess, «Ibn Kullāb und die miḥna,» *Oriens*, nos. 18-19 (1967), pp. 92-142, esp. p. 116.

ويذكر أنّ أبا الهذيل استعمل كلمة «معنى» ليصف الحركة والسكون. انظر: ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ج ١، ص ٣٢، ١١ وما بعده، وكذلك الإدراك في: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥، ص ٥٥، ١٥ [لم نتمكّن من التثبّت من هذه الإحالة، المترجم].

وقد يبدو من المؤكّد أنّ عبّاداً كان قد أورده في المعنى الصوري (formal) اللاحق، إذ يُذكر أنّه ميّز بين الأوصاف التي يوصف بها الشيء لنفسه، وتلك التي تطلق لمعنى (مثل «متحرّك»)، وأنّه أيضاً عبّر عنه بالتالي بقوله «العلّة»، وهو أمر كان شائعاً لدى المؤلّفين اللاحقين. انظر: الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٠٧، س ٦ وما بعده [لم نتمكّن من التثبّت من هذه الإحالة، المترجم]. وقد يبدو واضحاً بما فيه الكفاية من الرواية الواردة في (ص ٣٩٦، س ٣ وما بعده) أنّ الصالحي أورد اللفظ في هذا المعنى. وقد لفت فان إس انتباهي إلى ما ينقل (ص ٤٩٦، س ٩) عن ابن كلّاب من أنّه قال: «إنّ الله غير لا كالأغيار، ولا يقول إنّه معنى» [يروي الأشعري هذا القول عن عبّاد بن سليمان لا عن ابن كلاب. المترجم]. ودلالة القضيّة الأولى واضحة بما فيه الكفاية، ولكنّ الثانية ليست واضحة البتّة. وقد يغرينا أن نقرأ هذا مقروناً بالقول المنسوب إلى معتزلة لم تذكر أسماؤهم (ص ١٨١، ٦ وما بعده)، وذهبوا إلى أنّ الله «غيّر الأشياء بنفسه، ولا يقال إنّه غيّرها لغيريّة» [ينسب الأشعري في الموضع المذكور هذا القول إلى عبّاد بن سليمان. المترجم]. فإذا اعتبرنا الضمير في «إنّه معنى» في القول المنسوب إلى ابن كلاب [عباد] يعود بصفة ضمنيّة إلى شيء مثل «الله غيّر»، فقد يبدو ذلك أمراً فيه نظر، ومع ذلك فإنّه يقدّم معنى مقبولاً، نظراً إلى الكيفيّة التي عُرض بها (ومن ناحية ثانية يجوز أن نقرأ «لمعنى» بدلاً من «معنى»، إذا اعتبرنا أيضاً أنّ الضمير يعود إلى «الله غيّر»، ولكن لم ترد هذه الرواية في النسخ). وقد يكتسب هذا التأويل بعض التأييد من ذكر الأشعري (ص ١٧٨، س ٦ وما بعده)، أنّ من أتباع ابن كلاب من يثبت الإلهيّة معنى، ومنهم من أنكر ذلك. انظر: Van Ess, «Ibn Kullāb und die miḥna,» p. 122.

قارن اختلافهم الشبيه بذلك في: الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٧٠، س ٤ وما بعده، و٥٤٧، ١ وما بعده، في مسألة: هل أنّ الله قديم بِقِدَم أم لا؟

(٢٣٤) انظر مثلاً: أبو محمد بن مانكديم، تعليق على شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان تحت شرح الأصول الخمسة (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ١٨٢، س ١٣ وما بعده.

(٢٣٥) انظر مثلاً: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٨، ١٣ وما بعده و٣٢٦، س ٨ وما بعده، والبغدادي، أصول الدين، ص ٩٠، س ٧ وما بعده.

تختلف الموجودات الجزئيّة، ووجود الله وحيد على الإطلاق:

«إنّ القديم مخالف للحوادث لنفسه ونفسُه خلاف لها، وكذلك <هو> غيّر [في النصّ: مغاير] لها لنفسه ونفسُه غيّر لها»[٢٣٦].

و«التماثل [تماثل الأشياء] يُوجب الاشتراك في جميع صفات النفس، وكان إحدى صفات [المحدثات] لأنفسها الحدوث»[٢٣٧]. لذا يقول الجويني: «الحدوث حقيقة واحدة لجميع الحوادث»[٢٣٨].

ويعكس هذا القول في صياغته هذه تحليل النحاة البصريّين، الذين يرون في مذهبهم أن الصيغ الوصفيّة (descriptive forms) (الأفعال، والفاعل، والمفعول... إلخ) مشتقّة من المصدر الذي يُطلق على الحدث أو الواقعة المعنيّة أو المتضمّنة في الكلمة أو العبارة الوصفيّة[٢٣٩].

وهكذا يكون الحدوث العلّة أو المعنى، وبالتالي الحقيقة، في صفة الحادث، وكذلك في كونه محدَثاً. إلا أنّ هذا القول الجازم في نظر المتكلّمين ليس مجرّد مفردات لغويّة، ذلك أنّ حقيقة أيّ موجود هي وجوده، وليست زائدة على ذاته المخصوصة، أو نفسه [«حقيقة الذات الوجود، وليس الوجود معنى زائداً على الذات»][٢٤٠]، ولذلك يطلق الحادث/ المحدَث على الموجودات الحادثة أو المُحدثة للنفس: فهي لنفسها (per se) ذوات محدَثة. ونستحضَر في أذهاننا هنا أنّ حدوث ذات محدَثة هو خلْقُه، وهو جعْلها تحدث، الذي هو فعل الله في أن يخلقها. والله يوجَد ضرورة خلافاً للموجودات المحدثة[٢٤١]. ووجوده فريد في أنّ عدمه مستحيل[٢٤٢]. والأجناس فيها موجودات كثيرة

---

(٢٣٦) ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢١٥، س ٤ وما بعده.

(٢٣٧) الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٧، س ١٦ وما بعده.

(٢٣٨) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٣٣٩، ٨ وما بعده، وهناك اقرأ في س ٧ «وجوه» مكان «الوجوه»، وذلك طبقاً لـ T، و«بل» مكان <لأنّ> التي أضافها الناشر، و«لجميع» مكان «<يختصّ> بجميع» في س ٨.

(٢٣٩) انظر مثلاً: الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٥٦ وما بعدها [«الفعل مأخوذ من المصدر والمصدر سابق له، فهو اسم الفعل، وأمّا الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وأحداث الأسماء المصادر»].

(٢٤٠) انظر مثلاً: الجويني، المصدر نفسه، ص ١٢٩، س ١٨ وما بعده.

(٢٤١) انظر مثلاً: الأشعري، اللمع، تحقيق مكارثي، ص ١٨، س ١٧ [«محالٌ عدم القديم، كما محال حدوث القديم»]، والأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ٩ ظ وما بعدها.

(٢٤٢) انظر مثلاً: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٨٢، س ١٣ وما بعده (= ٣٥، س ١٤ وما بعدها)؛ الأشعري، اللمع، تحقيق مكارثي، ص ١٧، س ٩ وما بعدها [«القديم لا يجوز عدمه، كما لا يجوز =

متماثلة بالأساس لأنّ لها الحقائق نفسها. إلا أنّ «التماثل لا يقع إلا بين المحدثات»[٢٤٣]، إذ إنّها كلّها محدَثة لأنفُسها. والله ليس بذي جنس[٢٤٤].

ومثل ذلك ما يقوله الباقلاني في خصوص السؤال «خبّرونا عن الله؟»: «إن أردت بقولك «ما هو » ما جنسه، فليس هو بذي جنس»[٢٤٥]. وهكذا الأمر بحيث إنّ الله «وإن اتّصف بكونه شيئاً، فلا يجوز أن يُقال إنّه أحد الأشياء أو شيء من الأشياء، فإنّ ذلك يُنبئ عن التجنيس والتمثيل»[٢٤٦]. «الله شيء لا كالأشياء»[٢٤٧].

ولهذا، فالشيء وإن كان «سمة لكلّ موجود» لا يقال بكيفيّة أحاديّة (univocally) على الله وعلى الذوات المحدثة[٢٤٨]. فإذا ما أطلق على الموجودات المحدَثة، فهو يدلّ على جنس عامّ، لكن وجود الله ـ نفسه ـ وحيد، ليس من جنس من أجناس الموجودات. وبما أنّه ينظر إلى «الشيء» مثل «الموجود» باعتباره «من أعمّ أسماء الإثبات»[٢٤٩]، فهو لا يحتمل إلا معنى أحادياً (unequivocal)، ولا يُطلق على جنس. يقول الباقلاني عن تسمية الله موجوداً: «فإن أردت أنّه موجود ثابت ف «نعم»، وإن أردت بقولك إنّه شيء كالأشياء من حيث خروجه من العدم إلى الوجود، كالأشياء الموجودة بعد العدم،

= حدوثه»]؛ الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٨، س ١٧، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٨٦، في آخرها [استحالة عدم القديم].

(٢٤٣) انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢١٤، ٧ وما بعده.

(٢٤٤) انظر مثلاً: الأشعري، اللمع (تحقيق مكارثي)، ص ٣٢، ٥ وما بعده [في النصّ: «تجنيس»]؛ والأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقات ٢٩ وجه، ١٩ وما بعده و٣٢ ظهر، ١٤ وما بعده.

(٢٤٥) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٦٣، س ١٥ وما بعده، وانظر أيضاً: ص ١٩٣ وما بعدها، مذكور في الهامش (٤١) أعلاه، وقارن مع: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ج ١، ص ٦٦. راجع كذلك قولة الخليل بن أحمد في: van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschras*, p. 223, and Richard M. Frank, «Elements in the Development of the Teaching of al-Aš'arī',» *Le Muséon*, vol. 104 (1991), pp. 141-190, p. 157, footnote 40.

ويروي ابن فورك أنّ الأشعري قال إنّ «القديم الأزلي في نوعه لا يجوز أن يكون أكثر من واحد». انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٦٦، ١٤. وهذا يبدو في البداية لا يتّفق وما يقوله صراحة في الأشعري، اللمع (تحقيق مكارثي). إلا أنّ السياق هنا في مجرّد مقالات الأشعري، هو أنّ كلّ صفة من صفات الله الذاتيّة واحدة وفريدة، إذ لا يجوز أن يكون له كلامان ولا علمان... إلخ، من حيث أنّ استعمال «نوع» ليس تماماً في غير محلّه، وإن كان في معنى واسع أو مجازيّ.

(٢٤٦) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٣٤٨، س ١٦ وما بعده.

(٢٤٧) انظر مثلاً: تأويل الآيات المشكلة، ورقة ١١١ ظ، ١٠ و١٤، وابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ١٦، س ١ وما بعده.

(٢٤٨) تأويل الآيات المشكلة، ورقة ١١١ ظهر، ١٥.

(٢٤٩) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٥٢.

فلا نقول ذلك»[٢٥٠]. فإذا ما تعلّق الأمر بوجود الله، فإنّ إطلاق (univocity) الشيء/ الموجود يجب تخصيصه [يتحدّث الباقلاني عن القرآن هل هو شيء أم ليس بشيء؟ و«الجواب أن يقال في أوّل الأمر أيّ شيء أردت بقولك إنّه شيء، فإن أردت أنّه موجود ثابت ف «نعم»، وإن أردت بقولك إنّه شيء كالأشياء من حيث خروجه من العدم إلى الوجود كالأشياء الموجودة بعد العدم، فلا نقول ذلك. والموجود الثابت لا يدلّ على أنّه مخلوق محدث، فإنّ الله موجود ثابت دائم الوجود ليس بمخلوق»].

ويُوصف الله عادة بأنّه «قائم بالنفس» مثلما رأينا سابقاً. والقائم بالنفس في معناه الأساسي هو «الموجود المستغني عن محلّ يقوم به»[٢٥١]. إلا أنّ عبارة «القائم بالنفس» لا تطلق بصفة متساوية (univocally) على الجوهر، وعلى الله، إذ إنّ وجود الله هو بحيث لا يوجد الله في حيّز [وجوده غير متحيّز][٢٥٢]. ومعنى أنّه قائم بالنفس «استغناؤه عن المحلّ، وعن التخصيص، وعن جُملة الحاجات، وهو بتعاليه مقدّس عن الأحياز والنهايات والكيفيّة»[٢٥٣].

وهذا التصريح اعتُرض به مباشرة على فكرة أنّ الله من صنف من الذّوات المادّيّة يوجد نوعاً ما في المكان. وهو ما يشرحه القول الثاني، حيث يُنفى عنه على وجه الخصوص الحجم والحيّز والنّهاية والكيفيّة[٢٥٤]. إلا أنّ مقتضيات اللفظ «التخصيص» في القول الأوّل أعمّ كثيراً. فهو في مستوى ينفي وجود الأعراض في الله، وأوّلاً

(٢٥٠) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٧٢ وما بعدها.

(٢٥١) الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٥٧٣، س ٣ وما بعده، وص ٥٢٦، س ٧، وعن هذه العبارة انظر كذلك الهامش الرقم ٥٨ السابق.

(٢٥٢) انظر مثلاً: الأنصاري، شرح الإرشاد، ورقة ١٦٠ وجه، ١٢ وما بعده، حيث يورد قول الإسفرائيني، وابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ١١٩، س ١١ وما بعده.

(٢٥٣) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٨ ظ، ٤ وما بعده، والورقة ٣٦ ظ، في الآخر، والإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٤، س ١٣، وقارن بـ: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٥٧٣ وما بعدها، حيث يورد قول الإسفرائيني [إنّ «القائم بالنفس هو الغني المطلق... فلا قائم بالنفس عنده إلا الله، فإنّه الذي اتّصف بالغنى على الحقيقة»].

لاحظ أن «المحلّ» يستعمل من حيث هو لفظ اصطلاحيّ اسماً لمحلّ العرض أو الصفة. انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٤٦، س ١٧ وما بعده، وكذلك يرد أحياناً في دلالته العادية على المكان أو الحيّز الذي يقف فيه المرء أو يقيم فيه، بما أنّه يستحيل «جوهران في محل» واحد بما أنّه لا يجوز وجود جوهرين متجانسين في المحلّ الواحد ذاته في وقت واحد. انظر: ص ٢٠٧، ١٠ وما بعده.

(٢٥٤) يعرّف الأشعري الكيفيّة بأنّها «نوع من الأعراض، وهي التركيب والهيئة»، وهو ما تختصّ به الموجودات المحدثة. انظر: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٨٢، س ١٠ وما بعده؛ الباقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٩، س ٢ وما بعده؛ القشيري، اللمع في الاعتقاد، تحقيق ر. م. فرانك في: *MIDEO*, vol. 15 (1982), = pp. 59-73, esp. p. 60, line 19 sqq.

وجود كون من الأكوان، وعلى وجه الخصوص وجود الأعراض التي تُخصّص الحيّز المخصوص بالجوهر الفرد في المكان[٢٥٥]. وعلاوة على ذلك، فوجود العرض المخصوص في جوهر معيّن يُخصّصه فاعلٌ [«اختصّ العرض لمحلّه بقصد قاصد إلى تخصيصه بمحلّه»][٢٥٦]. وثبوت كلّ ذات حادثة أو الحالة التي عليها الأمور يخصّصه فاعل باختياره[٢٥٧]، وفعل التخصيص هو فعل إرادة من فاعل يجعله يحدث على وجه الدقّة متى يحدث، وكيف يحدث[٢٥٨]. ويدلّ تخصيصه على إرادة الفاعل، وحدوثه على قدرته، وإتقانه على علمه[٢٥٩]. وجود الله واجب أزلاً، وثبوت (actuality) ما هو واجب لا يتعلّق بفاعل مخصّص[٢٦٠]. وهكذا، بينما يكون مثلاً لعلم الإنسان معلوم بدلاً من آخر، وذلك بتخصيص من إرادة الله، فعلم الله غير المتناهي والواجب ليس بمخصّص، وبالتالي «لا يُفرد فيه اختصاصٌ، فلا يفتقر إلى مُخصِّص»[٢٦١].

= وكان المعنى المعجمي لكلمة «كيف» قد وجد عند الخليل بن أحمد، انظر: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschras*, p. 223.

وفي خصوص التحليل الأشعري، انظر: Frank, «Elements in the Development of the Teaching of al-Aš'arī',» p. 145 sqq, and Richard M. Frank, «The Science of Kalam,» *Arabic Sciences and Philosophy*, no. 2 (1992), pp. 7-37, esp. p. 24 sqq.

[انظر الترجمة العربية «علم الكلام» في ما قبل].

(٢٥٥) انظر مثلاً التعريف في: الجويني، الإرشاد، ص ١٧، س ١٠ وما بعده، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٥٧، ٢ وما بعده، ١٩٨، ٩ وما بعده [«الكون... هو الذي يوجب تخصيص الكائن بحيّز وجهة»]، ومواضع أخرى.

(٢٥٦) انظر مثلاً: الجويني، المصدر نفسه، ص ١٧٥، س ٤ وما بعده.

(٢٥٧) المصدر نفسه.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٠، ١٢ وما بعده [«لا معنى للتخصيص إلا الإرادة»].

قارن مع: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٢٧ ظ، ١١ وما بعده: «ومن أصحابنا من قال الفعل يدلّ على قصد الفاعل وإرادته، فإنّ الجائز ثبوته وانتفاؤه لا يختصّ بالثبوت بدلاً من الانتفاء المجوَّز، إلا بمخص قاصد إلى إيقاعه» (يحذف «الجائز» بعد «ثبوته»، ويقرأ «من الانتفاء» مكان «من انتفاء»).

وهكذا يقال «استحالة الحدوث دون المخص معلوم». انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٥٤١، س ٤. وفي إرادة الفاعل (الخالق) وقصده، انظر: الشامل (تحقيق فرانك) ص ٦٦، س ١٢ وما بعده، والشامل (تحقيق النشار)، ص ٢٧٠، س ١٢ وما بعده، وص ٢٧٣، س ١٢ وما بعده (وهو يورد قول الأشعري)، وص ٥٤١، ٢ (وهنا يورد قول الباقلاني).

(٢٥٩) الشامل (تحقيق فرانك)، ص ٦٦، س ١٢ وما بعده، والشامل (تحقيق النشار)، ص ٥٢٢، س ١٢ وما بعده.

(٢٦٠) الشامل (تحقيق النشار)، ص ٢٦٩، س ٥، يُقرأ «بفاعل مخص» بدلاً من «بالفاعل والمخص». وفي الموضع العام نفسه اقرأ «وجب» (طبقاً لـ T) بدلا من «يوجب» في ص ٢٦٨، ١٧؛ وفي ص ٢٦٩ أضف «جائز» قبل «أيضاً» في س ١٢ مثلما ورد في T، و«تحقّق» مثلما ورد في T وK بعد «التزم» في س ١٦، واقرأ «يتحقّق» مثلما ورد في T بدلاً من «يتعلّق» في السطر الأخير؛ وفي ص ٢٧٠، ورد في T «العدم» بدلاً من «المعدوم» في س ١، ويضيف كلّ من T وK «لا» بعد «لما» في س ١١، وفي T وردت كلمة «كوْنَ» التي أدرجها الناشر في س ١٤.

(٢٦١) انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٦٨ ظ، ١٢ وما بعده، وورقة ٦٤ وجه، ١٣ وما بعده، حيث يذكر قول الإسفرائيني.

وقال الأشعري في بعض كتبه إنّه:

لا يُقال للمحدثات إنّها قائمة بأنفسها، وإنّ لا قائم بنفسه إلا الله تعالى، وإنّ المحدَثات قائمة بمن أقامها، باقية بمن أبقاها وأنشأها وأوجدها(٢٦٢).

وتفهم «قام يقوم» هنا في معنى وُجد لا غير(٢٦٣).

والجواهر ليس قائمة بأنفسها على الحقيقة؛ فهي لا توجد من ذاتها وبذاتها. وهكذا بينما تطلق عبارة «موجود قائم بالنفس» عادة للدلالة عامّة على موجود لا يقتضي وجوده محلّا، فإذا ما أطلقت على الله تعني أنّه «القائم بالنفس على الحقيقة»، ولا قائم بالنفس سواه... و[هذا ما] ارتضاه الأستاذ [أبو إسحاق الإسفرائيني]»(٢٦٤). فإذا أخذت هذه الكلمة في معناها الأوّلي، فلن تُقال على الجواهر إلا توسّعاً(٢٦٥).

---

(٢٦٢) انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٩، س ٥ وما بعده؛ وقارن بـ ص ٤٣، س ٦ وما بعده، وكذلك ص ٢٨ وما بعدها، وهو مترجم سابقاً.

(٢٦٣) بخصوص استعمال المتكلّمين لهذا الفعل في هذا المعنى، انظر مثلاً: الجويني، الشامل (تحقيق النشار)، ص ١٤١، س ١١ و١٩٩، س ٥ وما بعده: «لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجوهر». وإن استعمل الأشعري أحياناً هذه العبارة، فهو يأبى عموماً القول إنّ «العرض قائم بالجوهر» أو «الصفة قائمة بالموصوف» [أخطأ فرانك هنا، إذ ما ورد هو «ويقول إنّ العرض قائم بالجوهر. ويمنع أن يقال إنّه حالّ في الجوهر». المترجم]. انظر: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢١٣، س ١ وما بعده، مفضّلاً لفظ «الموجود» (ص ٢٩، س ٧ وما بعدها و٢٦٥، س ٢ وما بعده). ومنع بصفة مماثلة أن يُقال «حلّ في» للحديث عن وجود العرض في الجوهر، على أساس أنّ معنى «الحلول» و«السكون» سواء، وهو بالتالي يقال في الحقيقة على شيء له مكان، من حيث إنه يقال في الحقيقة على الجوهر، ولا يقال إلا بتوسّع على وجود العرض في الجوهر (ص ٢١٢، س ١٤ وما بعده). وهكذا يترجم بصفة ملائمة بـ «reside» أو «exist»، إذ إن هذين على ما يبدو هما الأكثر مناسبة للسياق المخصوص. وقد ينبغي أن نلاحظ استعمال الأشعري لعبارة «قائم بـ» التي تميل روايات المؤلّفين اللاحقين في حالات عديدة، إن لم يكن في كلّ الحالات، إلى تقديم موقفه على أنّه بحسب المعنى(ad sensum) أكثر منه بحسب القول اللفظي (verbatim).

(٢٦٤) الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، شذرة # ٢٦ حيث في ص ١٥٠، ٨ اقرأ «المخصص» مكان «المخص»، قارن مع: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٦٥، س ٢٠ وما بعده؛ وص ٤٢٣، س ٨ وما بعده وص ٥٧٣، س ٢٠ وما بعده، والمتولّي، المغني، ص ٢٠ وما بعدها.

(٢٦٥) انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ١٤ وجه، ٨ وما بعده. نفى الأشعري في بعض السياقات الجداليّة جواز أن يقال «القائم بالنفس» على الله، انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٩، س ٣ وما بعده [«لا يقال الباريء سبحانه قائم بنفسه على الإطلاق»] وص ٤٣، س ٦ وما بعده [«امتناعه عن إطلاق الوصف للباريء تعالى بأنّه قائم بنفسه»]، ويذكر عنه أنّه قال في سياقات شبيهة إنّ هذه العبارة ليس لها معنى على الحقيقة، سواء بالنسبة إلى الذوات المحدّثة أو بالنسبة إلى المتعالي، انظر: الجويني، الشامل (تحقيق النشار)، ص ٤٢٣، س ٩ وما بعده و٥٧٤، س ١٣ وما بعده [«لا معنى للقائم بالنفس شاهداً ولا غائباً»].

وجزء كبير من هذا موجّه ضدّ استعمال النصارى لكلمة «جوهر». انظر: الباقلاني، التمهيد، ص ٧٥ وما بعدها؛ والجويني، الشامل (تحقيق النشار)، ص ٥٢٤ وما بعدها، و٥٧١ وما بعدها.

ويقرّ الجويني أنّ ادّعاء المسيحيّين أنّ الكلمة في استعمالهم إيّاها مساوية للكلمة اليونانيّة οὐσία لا للكلمة العربيّة «الجوهر» مثلما تستعمل وتفهم عادة من المتكلّمين، وينكر على الرغم من ذلك صحّة استعمالهم إيّاها (ص ٥٧٢، س ١٣ وما بعده)، قارن بـ: الجويني، الإرشاد، ص ٤٦ وما بعدها.

=

ـ ١٤ ـ

والله «ليس داخل العالم ولا خارجه»[٢٦٦]. وهو يوصف أيضاً بالقديم، وهذا يعني «أنّه متقدّم بوجوده على كلّ ما وُجد بالحدوث بغير غاية ولا مُدّة»[٢٦٧]؛ و«ليس لوجوده امتداد، ولا استمرارٌ، ولا يَحينُ عليه أحيان»[٢٦٨]. ومستحيل أن يكون له حدّ أو نهاية، إذ النهاية توجب مقدارَ الجزء فما فوقَه من الحجم أو من الزمان أو من كليهما[٢٦٩]. فلا نسبة بين القديم والحادث بالزمان والمكان «إذ المُصحّحُ لقولٍ بالأنساب التناهي»[٢٧٠]، وكلّ «ما لا نهاية لذاته لا يُناسب المتناهي»[٢٧١].

والله تنتفي عنه النهاية من جميع الوجوه، وينتفي عنه الحدّ:

= ويمكن أيضاً أن يكون الجويني في هذه المجادلة مستحضراً الفلاسفة في ذهنه (انظر رأي ابن سينا، مذكور في الهامش الرقم ٥٨ السابق). ومهما كان الحال، فكلّ هذا جدل مناظرة خارج بالأساس عن الصدد بالنسبة إلى استعمال العبارة ومعناها العاديين.

(٢٦٦) انظر: الأنصاري، الغنية، ورقة ١٦٠، س ١٤ وما بعده.

(٢٦٧) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٤٢، س ١٩ وما بعده.

(٢٦٨) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ١٩ وجه، ٢٢، وانظر الورقة ١٠٦ وجه وما بعدها، وكذلك الورقة ١٩ ظ، ٤: «إذا لم يكن لوجوده مفتتَحٌ، فلا يُعقل فيه التناهي والامتداد». انظر أيضاً: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٣٩، س ١٦ وما بعده، وهو مترجم أسفله. ويكتسي هذا القول كذلك مغزى في كونه ينطبق أيضاً على علم الله السابق بما كان وما هو كائن وما سيكون بالقياس إلى حاضرنا.

(٢٦٩) الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٧، ١٨: «الدليل على استحالة الحدّ والنهاية عليه أنّ النهاية توجب مقدار الجزء فما فوقه». وقد ترجمت «جزء» بـ discrete quantum of magnitude، قصد التعبير عن الأوقات (آنات) من الزمان، كما عن «أجزاء» الأعراض والجواهر. قارن بـ: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (ed. Köbert)، ص ١٩، س ١٠ وما بعده.

(٢٧٠) الأنصاري، الغنية، ورقة ١٩ ظ، ٢٣ وما بعده.

(٢٧١) المصدر نفسه، ورقة ٢٠ و، ٣.

قارن مع: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٣٢ ظ، ١٤ وما بعده: «المقتضي للأنساب النهاية، ومن لا نهاية له في ذاته ولا في وجوده لا يُناسب المتناهي في المكان والزمان، ومن لا حيث له لا يناسب ما له حيث» (مع حذف الواو بعد «وجوده» في س ١٤).

ما يُقصد بقولنا عندما نتحدّث عن وقت هو عدد الأحداث، من الموجودات الحقيقيّة المُحدَثة على وجه الخصوص، يحدث بصفة متزامنة، انظر مثلاً: الجويني، الإرشاد، ص ٣٢ وما بعدها [«الأوقات يعبّر بها عن موجودات تقارن موجوداً»]).

وهكذا يوجد بالنسبة إلى المخلوقات (بالنسبة إلينا) حاضر وماض، ولكن كلّ الذوات المخلوقة هي بالنسبة إلى الله حاضرة في ثبوتها (actuality). انظر مثلاً: الأنصاري، الغنية، الورقة ٦٧ و، ٦ وما بعده.

لاحظ أنّه يتّضح من استعمال «حيث» في الغنية في أصول الدين، الورقة ٣٢ ظ، ١٥، أنّ العرض، وإن لم يكن له جهة (position in space) ولا مكان (space)، له «حيث» (locus) بما أنّه يوجد بحيث وجود الجوهر، انظر مثلاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ١٨٥، س ١٨ وما بعده، و١٩٩، س ٥؛ الغنية، الورقة ١٨ ظ، ٦. وقارن بهذا عبارة «المكان والحيثيّة»، في الورقة ٣٣ و، س ٤ وما بعده، وهو مترجم بعد هذا مباشرة.

«ليس لذاته نهاية، أي أنّه ينتفي عنه الحيّز والجهة، وليس لوجوده نهاية، أي أنّه تنتفي عنه البداية، لأنّه قديم لا بداية له ولا نهاية، وأزليّ أبديٌّ صمدٌ[٢٧٢]. وكذلك صفات ذاته لا نهاية لها في ذاتها، إذ لا تكون إلا لذات لا نهاية لها، ولا نهاية لها في وجودها، لأنّ قِدَمها واجب، ولا نهاية لها في متعلّقاتها أيضاً، إذ يتعلّق علمه بمعلومات لا نهاية لها، وكذلك قدرته...»[٢٧٣].

ووجود الله لا يُصوّره الوهم ولا يُقدّره الفهمُ[٢٧٤].

ويجب أن يكون لله صفات زائدة (متميّزة أنطولوجيّاً)، من حياة وعلم وإرادة وقدرة... إلخ، وهي شبيهة بالمعاني [الصفات المعنويّة (entitative attributes)] التي تُحدث أعراضاً في المُحدَثات، وهذا يُعرف بـ «الاستدلال بالشاهد على الغائب»[٢٧٥].

---

(٢٧٢) وتوجد العبارة نفسها أيضاً في: الغنية، الورقة ٧٣، ٥.

وقد أوّلت كلمة «الصمد» تأويلات مختلفة (وكان معناها في القرآن الكريم، «سورة الإخلاص،» الآية ٢، سرّاً غامضاً بالنسبة إلى أصحاب المعاجم). وإن لم يذكر أصحاب المعاجم «الباقي» أو «الباقي الذي لا يزول» (فهي غير مذكورة، مثلاً، في: الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، ص ٤٤١ وما بعدها، فنجد ذلك مذكوراً، مثلاً، في: تأويل الآيات المشكلة، الورقة ١١٥ ظ، ١٢ وما بعده؛ وهو أوّل معنى يورده القشيري في: التحبير في التذكير، الورقة ١٠٩ ظ، ١٣ وما بعده، ص ٨٠، [«قيل معناه الباقي الذي لا يزول»])، وهو المعنى المقصود تماماً في السياق هنا، وفيه قد تأتي الكلمة في الأخير كلفظ يجمع بين الاثنين الأوّلين.

وكثيراً ما يستعمله القشيري، انظر: القشيري، لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، ج ١، ص ٥٧، س ١٢٩، ومواضع أخرى، ولكن لا يذكره الجويني في الإرشاد (ص ١٤٥). وعلى عادته، لا يورد معجم مقاييس اللغة إلا الدلالات الأساسيّة السائدة، قائلاً إنّه يوجد أصلان: أحدهما يعني القصد، والثاني الصلابة في الشيء. انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ويصلح الثاني كأساس لمعنى «الصمد» المقبول عادة، مثلما ورد في: القرآن الكريم، «سورة الإخلاص،» الآية ٢، والذي قال به، انظر مثلاً: الإسفرائني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٤، ٧ وما بعده، بينما كان الأوّل هو الأساس في التأويل الذي هو أكثر شيوعاً، والذي يورده الجوهري (انظر المادة) والذي اتّبعه. انظر مثلاً: الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، ص ٤٤١.

ويعطي الجويني مع أشاعرة غيره، التعريف المعجمي العادي فقط. انظر: الجويني، الإرشاد، ص ١٥٤، ٨ وما بعده، وانظر عن هذا الأمر على العموم: Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, p. 320 sqq.

(٢٧٣) المتولّي، الغنية في أصول الدين، ورقة ٣٣ وجه، ٤ وما بعده؛ قارن بـ: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٥٣٤، ٥ وما بعده.

(٢٧٤) القشيري، اللمع في الاعتقاد، ص ٦١، س ١٨ وما بعده. وهذا أمر شائع لدى متكلّمي الأشعريّة، انظر مثلاً: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٤٢، س ١٧ وما بعده، والإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٣، والأنصاري، الغنية، ورقات ٣٢ ظ وما بعدها، و٦٥ و، ٨، وإن ذهبوا إلى أنّ جوانب من وجود الله يدركه العقل بالاستدلال «معقول الدليل غير موهوم ولا مقدّر» (الورقة ٣٢ و، ٢٠). وفي معنى «الوهم» باعتباره «الفكر» (thought)، انظر مثلاً: الإسفرائيني، المصدر نفسه، ص ١٣٦، س ٢٢ وما بعده؛ وتأويل الآيات المشكلة، الورقة ١١٥ و، الحاشية. وورد في الغنية، الورقة ٢٩ و، ١٤ «لا يصوّره وهمٌ ولا يقدّره فكرٌ».

(٢٧٥) الاستدلال بالشاهد على الغائب: انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٤، س ٧ وما بعده؛ راجع كذلك ص ٦٩، س ٧ وما بعده، و٢٨٦، س ١٣ وما بعده؛ والشيرازي، عقيدة السلف، ص ٢١، س ٩ وما بعده.

وهذه تسمّى «صفات ذاتيّة»، إذ «وجود الإله لا يُعقل دون صفات ذاته، لا لكونها من صفات ذاته، بل لوجوب وجودها له»[٢٧٦].

وهذا يعني أنّ وجود صفات الله الذاتيّة واجب، وذلك لأنّها كمالات لذاته. وذاته يمكن أن يُنظر إليها بصفة مجرّدة، وتُعرّف بأنّها الواجب الوجود، المستحيل عدمه بصرف النّظر عن حياته وقدرته... إلخ، ولكن نظراً إلى كون هذه الصفات كمالات لذاته (أو نفسه) الواجبة الوجود، فوجوده لا يُتصوّر بحقّ من دونها[٢٧٧].

وإذ وُجدت صفات الله الذاتيّة، فهي تسمّى «موجودات».

«واتّفق شيوخنا على جواز العبارة إنّ علم الله وذاته شيئان موجودان، وكذلك يجوز وصف علمه وقدرته وجميع صفاته الذاتيّة بأنّها أشياء»[٢٧٨].

ولذلك، فصفاته قابلة للعدّ من حيث هي. وهذا يعني أنّه لا يجوز إطلاق القول إنّ الله معدود مع غيره من الموجودات، إذ كان ذلك يقتضي تجنيساً وتمثيلاً، أي أنّه يكون من أحد أجناسها التي يشبهها، وأيضاً لأنّ هذا الإطلاق لم يَرد به صريح الوحي، ومع ذلك كان الأشعري وأتباعه لا يمنعون القول إنّ صفاته معدودة[٢٧٩]. وإن كانت ذات

= وعن نقاش مفصّل لهذا الموضوع ومعه شروط هذا الاستدلال وطرائقه، راجع مثلاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق فرانك)، ص ٦٣ وما بعدها.

وهذا هو الأساس الذي عليه يمكن القول إنّ وجود الذوات المحدَثة يُظهر إرادة الله وقدرته وعلمه (مثلاً ص ٦٦). إنّ إمكانيّة هذا التفكير تتأسّس على حقائق الأسماء والأوصاف؛ عن هذا انظر ما يتبع.

(٢٧٦) انظر: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٢٥ وجه، ٩ وما بعده.

(٢٧٧) وتوصف هذه الصفات بكونها من صفات ذاته، لأنّها زائدة على وجوده، الذي هو الصفة الأوّليّة لذاته، فهو الصفة الذاتيّة [بإطلاق] إن شئت.

(٢٧٨) الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ٦٨ وجه، ٤ وما بعده؛ قارن مع: الغنية، الورقة ٦٥ ظهر، ٢ وما بعده؛ ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٦٦، ٨ وص ١٩٤، س ١٣ وما بعده، ومؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ٦ وجه وما بعدها.

(٢٧٩) انظر مثلاً: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٥٨، س ٤ وما بعده، والجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٣٥١، ٨ وما بعده، حيث يورد قول الباقلاني [«أمّا وإن امتنعتُ من إطلاق القول بأنّ الله تعالى معدودٌ مع غيره، لا أمتنع من إطلاق القول بأنّ صفاته معدودة»]، حيث يُقرأ طبقاً لـ T1 «ثمانية» مكان «نهايته» في س ٩؛ قارن بما ورد في: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٦٤ ظ، ٩. وعن كون ذلك لم يَرد به صريح الوحي، انظر: الجويني، المصدر نفسه، ص ٣٥٠، س ٧ وما بعدها.

وهناك اقرأ طبقاً لـ T «بالعدد» مكان «بالعدّ» في س ٧، و«يماثل» مكان «يجانس» في س ٨، وأضف «فيُعدّ منها» بعد «المعدودات» في س ٩، واقرأ «وردّد» مكان «ورد» في س ١٣؛ وانظر على العموم ص ٣٥٠ وما بعدها، وهناك أضف طبقاً لـ T1 «أحدهما أنّ» بعد «معنيَيْن» في ص ٣٥١، س ٢، واقرأ «صفات الله سبحانه أشياء» مكان «الصفات ليست» في س ٦؛ والدليل المذكور عن الإسفرائيني (العقيدة السفارينية، ص ٣٥٠ وما بعدها) هناك لا يستقيم معناه بقراءة النصّ المطبوع. انظر كذلك: القشيري، اللمع في الاعتقاد (تحقيق مكارثي)، ص ٣٢، س ٥ وما بعده.

الله، إذا ما اعتُبرت في ذاتها لا غير، لا يُتصوّر فيها القسمة، فإنّه يمكن مع ذلك أن تُميّز صفاته الذاتيّة من ذاته، وتُميّز كلّ صفة منها من الصفة الأخرى [صفاته الذاتيّة زائدة على الذات، وكلّ صفة زائدة على الصفة الأخرى].

توجد صفات الله وذاته معاً(٢٨٠). «إنّ شيئاً من هذه الصفات لا يصحّ أن يكون مُحْدَثاً»(٢٨١)؛ وهي «قديمة بقِدمه وموجودة بوجوده»(٢٨٢)، وباقية ببقائه(٢٨٣). وإن كانت صفات الله الذاتيّة زائدة على ذاته، وكانت كلّ واحدة منها زائدة على الصفات الأخرى، فهي ليست غيره، وذلك خلافاً لصفات المخلوقات، فإنّ معنى الغيريّة جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه(٢٨٤)؛ أي أنّه يجوز على أحدهما أو كليهما أن يوجد من دون الآخر(٢٨٥). إلا أنّه يستحيل أن تفارق صفات الله ذاته بوجه من الوجوه، «لأنّ مفارقتها ما يوجب حدوثَه وخروجَه عن الإلهيّة»(٢٨٦). وتبعاً لذلك لا يُقال لصفات الله هي هو، ولا هي غيره(٢٨٧). ويصوغ الإسفرائيني ذلك قائلاً: «لا يُقال فيها إنّها «هو ولا غيره» ولا <لا> هي هو وغيره»(٢٨٨). و«كما لا يُقال إنّ صفاته غيره ولا يُقال إنّها هو، فكذلك لا يُقال ليست هي هو وليست غيرَه»(٢٨٩). وكذلك لا يقال إنّ صفات الله مخالفة له، إذ

(٢٨٠) المتولّي، المغني، ص ٣١، س ٧ وما بعده.

(٢٨١) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٤، س ١٢، وص ٦٧ وما بعدها.

(٢٨٢) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٧٣، س ٩، و٨٠، س ١٢ وما بعده.

(٢٨٣) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٤٣، س ١ وما بعده.

(٢٨٤) القشيري، اللمع في الاعتقاد (تحقيق مكارثي)، ص ١٢ وما بعدها.

(٢٨٥) انظر مثلاً: ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٤٠، س ١ وما بعده، والباقلاني، التمهيد، ص ٢١١، § ٣٥٧.

(٢٨٦) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٩٥ وما بعدها (= ص ٧٠، س ١٢ وما بعده) (وهناك اقرأ «غيريّة» مكان «غيرُه» في ص ٩٦، ١، وأضف «له» بعد «مفارقتَها» في ص ٩٦، س ٢؛ واقرأ «نفس» مكان «تفسير» في ص ٩٦، س ٣ في طبعة إسطنبول، و«تغيير» في ص ٧٠، س ١٤ في طبعة القاهرة و«ممّا» مكان «لمّا» في السطر الموالي في كلتا الطبعتين). انظر أيضاً: القشيري، المصدر نفسه.

(٢٨٧) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٣٨، س ٢٠؛ الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٥ وما بعدها؛ المتولّي، المغني، ص ٣١، س ٥ وما بعده؛ الأنصاري، الغنية، ورقات، ٦٥ وجه، ١٧ وما بعده و٩٦ وجه، ٦ وما بعده.

(٢٨٨) الشيرازي، عقيدة السلف، ص ١٣٤، س ٢؛ راجع كذلك ص ١٣٨، س ٢٣ وما بعده [«استحالة القول بأنّها أغيار له... استحالة القول بأنّها هي هو وغيره»]؛ الجويني، الإرشاد، ص ١٣٧، س ٥ وما بعده [«كما لا توصف الصفات بأنّها أغيار للذات، فلا يُقال إنّها هي»]؛ الأنصاري، الغنية، ورقة ٩٦ وجه، ٦ وما بعده، والبيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ص ١١١، ٢ وما بعده.

(٢٨٩) الأنصاري، الغنية، الورقة ٦٥ وجه، ١٩ وما بعده، حيث يورد قول الأشعري؛ قارن مع: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ٦٦ وجه، ١٤ وما بعده.

وتكتسي صياغة الإسفرائيني المزدوجة مغزى من الناحية المنطقيّة، وإن ذكَر الهراسي (أصول الدين، ورقات ١٢٨ ظ وما بعدها) أنّه قال إنّ الدليل يهمّ الألفاظ بالأساس، انظر النقاش العامّ (ورقات ١٢٨ وجه، وما بعدها).

القول، مثلاً، إنّ علمه مخالف له لا يقتضي فقط أنّه غيره، ولكن أيضاً «إنّه من جنس، وإنّ الله من جنس مخالف له». وعلى العكس من ذلك، لا يتمايز الله وصفاته مثلما يتمايز آحاد جنسيْن مختلفيْن من الذوات المحدثة (أي مثلما يتمايز الجوهر والعرض الذي يقوم به)، وليسا بجنسيْن، ولا مختلفيْن ولا متّفقيْن[٢٩٠]. وهكذا، وإن جاز القول إنّ الصفات تختلف الواحدة منها عن الأخرى في بعض الحالات[٢٩١]، فلا يُقال إنّها أغيار أو مختلفة أو متّفقة[٢٩٢]. وعلى هذا، ليس الله شيئاً يمكن أن يدركه الفهمُ، لا تخيّلا ولا تصوّراً. ونرى هنا لماذا قسّم الأشعري الموجودات إلى ما منها مستقلّ [«ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلّق به من محلّ أو غيره»] (ذات الله والجواهر المتحيّزة)[٢٩٣]، وما «منها ما يقتضي محلاً أو متعلّقاً به»، وذلك قصد تجنّب عبارة «التي تقوم بغيرها»، بما أنّ الـ «غير» في العبارة الأخيرة قد تستلزم في هذا السياق أنّ صفات الله الذاتيّة هي غيره[٢٩٤].

ـ ١٥ ـ

وهناك مشكلات تعترض القول بـ «بقاء» الله، ذلك أنّ الأشاعرة لو كانوا اقتصروا في بحثهم على «القديم» بما هو وصف لذات الله (وجوده) ولصفاته وصفاً دقيقاً وحقيقيّاً، لكانت الأمور تكون أيسر. إلا أن «بقي يبقى بقاء» يَرد في القرآن الكريم لا بما هو وصف الموجودات المخلوقة فقط[٢٩٥]، وإنّما يرد في الأكثر من ذلك بما هو وصف

(٢٩٠) الباقلاني، التمهيد، ص ٢١١، س ٧ وما بعده، يقرأ «ولا» بعد «جنسيْن» في س ١٤ طبقاً لاختلاف النسخ؛ وانظر عن استعمال «المتّفق» مناقشة المسألة في: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٣٣٠ وما بعدها.

(٢٩١) الجويني، المصدر نفسه، ص ٣٣١، س ١٠ وما بعدها، وهو يورد قول الباقلاني؛ الجويني، الإرشاد، ص ١٣٧، س ١١، والأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقات ٢٨ ظهر وما بعدها، وكلاهما يذكر الإسفرائيني. انظر أيضاً: الهداية، ورقات، ١٢٨ ظ وما بعدها.

(٢٩٢) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٤٠، ٧ وما بعدها. راجع كذلك ص ٥٨، ٤ وما بعده؛ الأنصاري، الغنية، الورقة ٦٥ وجه، ١٧؛ الباقلاني، التمهيد، ص ٢١١، والباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٣٩، ٧ وما بعده («إنّ صفات ذاته ليست بأغيار له، ولا هو غيرٌ لصفاته، ولا صفاتُه متغايرةٌ في أنفسها»). ويُورِد أبو القاسم القشيري صياغة شبيهة: «... لا أغيارٌ له ولا في أنفُسها متغايرة». انظر: القشيري، المعتمد، مخطوط Murat Buhari، عدد ٢١٠، الورقة ٧٤ و، ١٠ وما بعده.

(٢٩٣) ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٢٨ وما بعده.

(٢٩٤) وليست هذه هي الحال بالنسبة إلى «غيره» في «يقتضي ما يتعلّق به من محلّ أو غيره»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨، وقد نوقش آنفاً، بما أنّ حرف «هِ» الذي في «أو غيره» يحيل هنا إلى «محلّ». راجع أيضاً ص ٢٩، س ٩ وما بعده، حيث أورد «صفة» لفظاً عامّاً يُطلق إمّا على صفات الله أو على الأعراض، أي على صفات المخلوقات بالخصوص. ويقول «الصفة موجودة بالموصوف بها». راجع أيضاً: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٥٩ وما بعده.

(٢٩٥) انظر مثلاً: ﴿ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِينَ﴾ القرآن الكريم، «سورة الشعراء،» الآية ١٢٠.

لله[٢٩٦]، وينبغي بذلك أن يُعنى به باعتباره اسما من «الأسماء الحسنى» التي ورد بها الوحي. ومثلما سبق أن رأينا في بحثنا في الأعراض، قال شيوخ من الأشعريّة، وعلى الوجه الأخصّ المتولّي والجويني، إنّ البقاء هو مجرّد استمرار الوجود، وهذا هو الموقف الذي ارتضاه الباقلاني في ما يتعلّق ببقاء الله، وذلك أساساً بسبب الصعوبات المتعلّقة بقِدَم صفات الله الذاتيّة التي تظهر إذا ما ذهب أحد إلى القول إنّه صفة (معنويّة)[٢٩٧].

ويظهر المشكل الأساسي إذا ما اعتُبر البقاء صفة (معنويّة)، وذلك بسبب الصعوبات في الحفاظ على اتّساق الأقوال في تصوّر الصفات (المعنويّة) تصوّراً عامّاً وعلاقتها بالموجودات القائمة بأنفسها التي فيها وجود الصفات، وعلاقة كلّ واحدة منها بغيرها داخل الذات المنفردة. وهذا يعني أنّه توجد مشكلة تتعلّق بصفات الله المعنويّة (essential attributes) الأخرى من حياة وعلم... إلخ، ولا تُطرح بالنسبة إلى الأعراض الحالّة في نفس الجوهر الواحد، إذ إنّ طبيعته ذاته تقتضي بالتالي أنّه لا يمكن له أن يبقى أكثر من آن فرداً. ولذلك يحتجّ المتولّي قائلاً (ص ٣١، ١٢ وما بعده) إنّه لو قُدّر أنّ البقاء

---

(٢٩٦) ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآية ٢٧.

(٢٩٧) انظر مثلاً: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٩٢ وجه، ٧ وما بعده وقارن مع: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٤٢٨ وما بعدها.

في: الباقلاني، التمهيد، ص ٢٦٣، ٧ وما بعدها، الذي هو، مثلما لاحظنا، كتاب أشعري معتمد أوّلي وبسيط، وبشكل متعارف عليه، يفصح الباقلاني عن المذهب الذي هو أكثر شيوعاً. وعلى ما يبدو توازي انقسامات المدرسة في ما يتعلّق ببقاء الله إلى حدّ ما انقساماتها في ما يتعلّق بوجهه (مثلاً، في القرآن الكريم، «سورة الرحمن،» الآيتان ٢٦ ـ ٢٧: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾. يقول أبو الحسن الطبري: «وجه الشيء هو <هو> بعينه»، انظر: تأويل الآيات المشكلة، الورقة ١٢٧ ظ، ٧ وما بعده، وكذلك الباقلاني أيضاً، وهو يستعمل «الذات» مكان «عين»، انظر: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٣٨، ١ وما بعده.

بينما يقول الجويني في صياغة مساوية إنّ «الوجه» يُحمل على «الوجود»، انظر: الجويني، الإرشاد، ص ١٥٥، س ١٤ وما بعده؛ راجع كذلك ص ١٥٧، س ٩ وما بعده. وموقف ابن فورك مباين لذلك، إذ يقول: «ذهب أصحابنا إلى أنّ لله وجهاً، وأنّ الوجه صفة من صفاته القائمة بذاته»، انظر: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (حيدر آباد)، ص ١٧٢، س ١٨ وما بعده، ثمّ، بعد أن ردّ القول إنّ «الوجه» يعني الذات أو وجود موجود ما (ص ١٧٢ وما بعدها)، وهناك يضيف ف «هذا وجه الطريق» إثر «بقولهم» في ص ١٧٢، س ١٤، يقول: إنّ لا أساس في اللغة للقول إنّ «الوجه» يعني «الذات» (ص ٢٢٢، س ٥ وما بعدها، وهناك يضيف ف «هو» بعد «الذي»، ويحذف «الثاني» وهو الصحيح في س ٧)، ويبدو أنّ موقف الأشعري في هذا متردّد نوعاً ما. يقول الجويني إنّ «أصحّ جوابيْه أنّ الوجه هو الذات»، انظر: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ١٢٥ ظ، ٦، بينما يروي الأنصاري إنّ «أظهر قوْليْه هو أنّه صفةٌ زائدة على الوجود»، انظر: الغنية في أصول الدين، ورقات ٩٩ ظ وما بعدها.

ويبدو القشيري وكأنّه ينشد موقفاً وسطاً في: لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، ج ٥، ص ٨٥، و(شرح على القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٨٨) وج ٦، ص ٧٦، س ٥ وما بعده (شرح على القرآن الكريم، «سورة الرحمن،» الآية ٢٦ وما بعدها).

معنى زائد على وجود المستمِرّ ما كانت صفات الله المعنويّة (essential attributes) تستمرّ في الوجود.

وعلى رأي الأشعري «الباقي هو ما يبقى ببقاء يقوم بذاته؛ والبارئ تعالى باق ببقاء يقوم بذاته، أمّا صفاته فهي باقية ببقاء الله تعالى»[٢٩٨]. أو أنّه قال بحسب رواية الهراسي: «أنا أقول إنّ صفات الله تعالى باقية ببقاء الذات، والذات باقية ببقاء قام بها هو معنى زائد عليها، والصفة باقية ببقاء الذات»[٢٩٩].

وسعى الأشعري إلى توضيح معنى البقاء إذا كان المدلول هو وجود الله في القدم الذي لا يحدّه الزمان [«لأنّ نفسه غير حادث وهو موجود لم يزل كائناً»]، فكان:

«يُنكر قول من قال إنّ معنى الباقي ما أتى عليه وقتان، ويقول إنّ ذلك لو كان كذلك استحال أن يوصف بالبقاء، إلا ما جاز عليه مرور الأوقات، وذلك يحيل كون البارئ تعالى باقياً»[٣٠٠].

إلا أنّه، بما أنّ جلّ الأشاعرة رأوا في البقاء صفة زائدة على الذات أو الوجود الذاتي للموجود الباقي[٣٠١]، فتطرح مشكلة بالنسبة إلى صفات الله من الحياة والعلم... إلخ، لأنّ الصفات (المعنويّة) من حيث هي يجب أن توجد في ذوات قائمة

---

(٢٩٨) الأنصاري، الغنية، ورقة ٩٠ ظ، ٥ وما بعدها؛ قارن مع ورقة ٦٢ ظ، ٢٢ وما بعده.

(٢٩٩) الهراسي، أصول الدين، ورقة ١٤٢ و، ٧ وما بعده.

(٣٠٠) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٣٩، س ١٦ وما بعده. قارن بهذا ما ورد في: الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، ص ٣٤٧، حيث يقول إنّ «الباقي» إذا ما وُصف به أيّ موجود غير الله، فهو دوماً يدلّ بصفة صريحة أو ضمنيّة على مدّة محدودة من الزمن، ولذلك فهو يطلق بالحقيقة على الله، ولا يطلق على المخلوقات إلا مجازاً. راجع عن الارتباط بين الوجود المُحدَث والمُدد من الوقت، انظر مثلاً: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ١٩ ظ، ٢١ وما بعده.

(٣٠١) انظر: الأنصاري، الغنية، الورقتان ٩٠ و، ٢١، و٩٤ ظ، ١٤. يقول الأنصاري في شرح الإرشاد، الورقة ٣٥ و، ١٤ وما بعده، إنّ هذا هو الرأي المتّفق عليه في المدرسة باستثناء الباقلاني. ومن المهمّ أن نلاحظ في خصوص القول إنّ البقاء صفة أنّ القشيري يقول في بداية حديثه عن «الحيّ» باعتباره اسماً من أسماء الله الحسنى. انظر: القشيري، التحبير في التذكير، ص ٧٦: «حياته صفة من صفات ذاته زائدة على بقائه». ويبدو هذا غريباً للوهلة الأولى، ولكن تعرّف الحياة من الناحية المعجميّة بأنّها ضدّ الموت. انظر مثلاً: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، والزجاجي، اشتقاق أسماء الله، ص ١٦٨، وعلى هذا الأساس قال أبو إسحاق الزجاج، تفسير أسماء الله، تحقيق أحمد يوسف الدقّاق (القاهرة: ١٩٧٥)، ص ٥٦.

إنّ وصف الله بأنّه «الحيّ يُفيد دوام الوجود»، وقد اتّبعه في هذا تلميذه الزجّاجي. انظر: الزجاجي، اشتقاق أسماء الله.

بأنفسها، وهكذا لا يمكن أن تكون هي ذاتها مَحالاً لوجود الصفات، إذ إنّها ليست ذوات قائمة بأنفسها.

ميّز الأشعري بين البقاء والصفات، كالعلم والقدرة على الفعل المختار، وغيرها من الصفات التي لها أضداد، وذهب إلى القول إنّ الشرط في [وجود] هذه هو قيامها بالموصوف بها... ولم يذهب إلى أنّها شرط في البقاء الموجود في الباقي، لأنّ البقاء لا ضدّ له(٣٠٢).

ويذهب إلى أنّ بقاء الله باق بنفسه(٣٠٣)، أو بحسب صياغة الإسفرائيني «صفات البارئ باقيةٌ ببقاء، وبقاؤه باق ببقاء هو نفسه»(٣٠٤). وهو ما يُبيّن في موضع آخر بالعبارات التالية:

«قال [الأشعري]: «صفات البارئ تعالى باقية ببقاء في ذات البارئ، ولو كان الشرط في [وجود] البقاء قيامه بالباقي، لكانت الصفة تقوم بالصفة، وهذا محال». قال «الشرط في [وجود جزء من] البقاء إنّما هو قيامه بالباقي لا غيره؛ ولا غيريّة بين ذات الله وصفاته من حيث لا يمتنع كونها باقيةً ببقائه، ويمتنع أن يبقى العرض ببقاء الجوهر، لأنّهما غيران»(٣٠٥).

ولا يبحث في البقاء عادة من حيث هو صفة من صفات الله الذاتيّة، ولكن يتّضح من [العبارة] «بقاء قائم بذات البارئ» أنّه اعتُبر صفة ذات، حتّى إن كانت هذه الصفة من بعض الجهات فريدة بالقياس إلى غيرها من جملة الصفات، أي أنّ العلم مثلاً هو في الموجودات المُحدثة (الجواهر) عرض، وله بما هو عرض أضداد، مثل الظنّ والجهل والغلط والغفلة... إلخ، والشرط في وجود أيّ واحد منها ـ في وجود أيّ عرض في

---

(٣٠٢) الأنصاري، الغنية في أصول الدين، ورقة ٩٢ ظ، ٢ وما بعده؛ قارن مع: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٢٣٩.

(٣٠٣) ابن فورك، المصدر نفسه، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٣٠٤) المذكورة في: الأنصاري، الغنية، ورقة ٩٨، ٨ وما بعدها.

(٣٠٥) الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقات ١٢٤ ظ وما بعدها. في الجملة «لا يمتنع كونها باقية ببقائه» تستعمل العبارة «كونها باقية» مكان العبارة التي هي أبسط منها، وهي «بقاؤها» قصد تجنّب ازدواجيّة اسم «بقاء»، وذلك لأنّ التالي يجوز أن يفهم على أنّه مجرّد اسم يطلق على الصفة ويدلّ عليها، بينما المقصود ليس الصفة، وإنّما المصدر في المعنى المصدري (gerundive): بقاء (الوجود). وباختصار، تعمَلُ «كوْن» عمل أداة إعرابيّة (تركيبيّة) syntactical particle تضفي على الجملة «هو باق» الاسميّة لتجعل منها فاعل «لا يمتنع». وهذا الاستعمال لـ «كون» شائع، وينبغي أن يميّز بعناية من الاستعمال الذي يكون له فيه مغزى من الناحية الدلاليّة، مثلما هو في العبارة التالية: «كونه عالماً» في تأليف الجويني الذي يتحدّث عن «أحوال» في وجود الذّوات، أحوال حقيقيّة من الناحية الأنطولوجيّة.

الحقيقة ـ هو انعدام ضدّه في الجوهر المخصوص. إلا أنّ صفات الله الذاتيّة قديمة لأنّها ليست غير ذاته القديمة، ولا يمكن، إذن، أن يكون لها أضداد. وبالتالي، فإنّ «المعنى» (أو «الصفة») في معنى الصفة المعنويّة فيه لبس (equivocal)، مثل «قائمٌ بالنفس»، لأنّ صفات الله، شأنها شأن وجوده (نفس، ذات) تختلف بالأساس عن صفات الموجودات المحدَثة وذواتها. ويجوز نتيجة لذلك أن تبقى صفات الله الذاتيّة ببقاء يقوم بموجود «ليس غيرها».

ويروي الأنصاري أيضاً أنّ الأشعري اتّخذ في موضع ما موقفاً في ما يتعلّق بوجود صفات الله الذاتيّة القديمة يختلف عمّا رأيناه منذ قليل اختلافاً بارزاً.

«قال في بعض كتبه صفات الله تعالى [الذاتيّة] باقية بأنفسها. وأنفسُها بقاءٌ لها. والعلم [علم الله] علمٌ لنفسه وكذلك سائر صفاته»[306].

ولم يقدّم الأنصاري تفسيراً كان من شأنه أن يوضّح على التمام المعنى الدقيق لهذا القول وما يقتضيه. ومع ذلك، فقد يبدو المعنى واضحاً بما فيه الكفاية. وإن كانت نفس موجود ما (ذاته) هي وجوده، فليس هنا إرجاع البقاء إلى مجرّد استمرار الوجود مثلما هو الشأن عند المتولّي والجويني. وهذا يعني أنّه نظراً إلى أن صفات الله الذاتيّة ليست غير ذاته، فعدمها مستحيل، وبالتالي فكلّ واحدة منها هي من ذاتها بقاؤها نفسه. ورغم أنّه من الواضح أنّ هذه النظريّة لم يقبلها أحد من أتباع الأشعريّة، فهي مع ذلك نظريّة متّسقة جدّاً في وجود صفات الله الذاتيّة وجوداً دائماً، وهي نظريّة تنسجم مع أنطولوجيا الأشعري. والقول الذي شاع أكثر من ذلك هو بصفة خاصّة أنّ صفاته «ذاتيّة»، فهي، إذن، باقية لأنّها ليست غير ذاته القديمة. وهذا القول قائم في جزء منه على الفكرة [التالية]، وهي أنّ وجود الصفات (entitative attributes) ثانويّ بالقياس إلى وجود محالّها (subjects)، وهو مرتبط بها، وإن كانت تختلف في صفات الله عنها في صفات الموجودات المخلوقة (الجواهر).

وقد رأينا في ما يتعلّق بوجود الله وصفاته عدداً من سلُوب يُقصد منها توكيد تنزيهه: هو موجود لا كالموجودات؛ وهو لا يشبه مخلوقاً؛ ولا نهاية له، فلا نسبة له إلى ما هو

---

(٣٠٦) انظر: الأنصاري، شرح الإرشاد، الورقة ١٢٥ وجه وما بعدها (اقرأ «بقاء» مكان «مقاً» ومكان «علمٌ»، والأوّل مجرّد خطأ في الكتابة، والثاني سقوط، وقراءته الصحيحة واضحة). انظر كذلك: الغنية في أصول الدين، الورقة ٩٠ ظ، ١٠ وما بعده، حيث تورد الرواية نفسها حرفيّاً، إلا أنّها وردت من دون الجملة الأخيرة. وهناك أيضاً يضيف قائلاً إنّ أبا إسحاق الإسفرائيني ذهب إلى الرأي نفسه. ولا نتيقّن ممّا إذا كان يقصد بالعبارة «في بعض كتبه» «في العديد من كتبه» أم «في كتاب واحد من كتبه»، وإن كان الأخير قد يبدو هو الأرجح.

متناه، لا في الزمان، ولا في المكان؛ وصفاته ليست هي هو، ولا هي غيره، ولا تتغاير في ما بينها، ولا هي نفسها؛ ولا يمكن أن يدركه الفهمُ البشري على حقيقته. وكثير من هذه السلوب قال بها علماء الكلام قبل الأشعري. إلا أنّ فكرة التنزيه التي يتناقلونها في السياق الأشعري محدودة، وقد يُوهنها (compromised) نوعاً ما التشديدُ في الوقت نفسه على صفات الله المعنويّة باعتبارها أشياء: ذاته وعلمه شيئان موجودان. وقد أنكر الأشعريّ وأتباعه موقف الجبّائيّ الذي يرى أنّ «المثبَت بوصفنا لله بأنّه قادر ذاتُه»[٣٠٧]، أو أنّ معنى الوصف لله بأنّه عالم إثباته، وأنّه بخلاف ما لا يجوز أن يَعلَم... ودلالة على أنّ له معلوماتٍ[٣٠٨]. وعلى الضدّ من ذلك، يلحّ الأشاعرة على أنّ صحّة الوصف ـ أي كون المتّصف (subject) حقّاً مثلما هو موصوف ـ إن كانت تقتضي وجود علّة زائدة على المتّصف (subject) عندما يُطلق الوصف على الموجود المحدَث، فينبغي بالمثل أن يقتضي علّة زائدة عندما يطلق على الله. ومن أنكر ذلك، فقد تناقض[٣٠٩]. وهذا يعني أنّه لو لم يكن الأمر كذلك، فإنّ المبادئ الأساسيّة في تحليل عبارات الوصف ـ الأفعال والصفات المتّصلة بالفعل (verbal adjectives) ـ تحليلاً لغويّاً، لن تكون صحيحة في كلّ الحالات، ولن تكون لها عموم الصحّة؛ فلن يكون لها حقائق إذا ما توخينا الدقّة في الكلام، ونتيجة ذلك يصير من المستحيل الاستدلال بالشاهد على الغائب[٣١٠]. وموجز القول هو أنّ الأشاعرة مرتبطون بالأساس بنظريّة النّحاة اللغويّة. والقرآن الكريم يعرض كلام الله القديم ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[٣١١]، وفي ذلك يصف نفسه بأنّه سميعٌ بصيرٌ[٣١٢].

(٣٠٧) انظر مثلاً: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥، ص ٢٠٥، س ١١ وما بعده.

(٣٠٨) انظر مثلاً: الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٦٧، س ١١ وما بعده، وص ٥٢٤، س ٨ وما بعده، وص ٥٣١، س ٩ وما بعده.

(٣٠٩) الإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٨، س ١٤ وما بعده، [هذه عبارة الإسفرائيني: «الدليل على أنّ له حيوة وقدرة وعلماً وإرادة وسمعاً وبصراً وكلاماً استحالة اثبات الموجود بهذه الأوصاف مع نفي هذه الصفات ولزومها عند وجودها له»].

قارن مع: الأنصاري، الغنية في أصول الدين، الورقة ٦١ ظ، مذكور في الهامش الرقم ٧٤. «الاسم إذا اشتُقّ من معنى استحال أخذه من غيره، فالعالم اشتُقّ من العلم، ويستحيل إثبات الاسم المشتقّ من دون إثبات المشتقّ منه». انظر: مؤلّف مجهول، الكامل في اختصار الشامل، الورقة ٧١ وجه، ١٣ وما بعده.

عن معنى «مستحيل» هنا قارن باستعمال «المُحال» في: كتاب سيبويه، ج ١، ص ٨، ١٣، وهو ما يُتّبع في: الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، ص ٢٩٢، ١٨ وما بعده.

(٣١٠) انظر: المتولّي، المغني، ص ٢١ وما بعدها؛ الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٢٩٧ وما بعدها، والشامل (تحقيق فرانك)، ص ٦٣ وما بعدها، و٧٢ وما بعدها؛ وفي ما يتعلّق بهذا الاستدلال نفسه، انظر المراجع المذكورة في الهامش الرقم ٢٧٦ السابق.

(٣١١) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ١٠٣، و«سورة الشعراء،» الآية ١٩٥.

(٣١٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيتان ٥٨ و١٣٤؛ «سورة هود،» الآية ٢٤؛ «سورة الإسراء،» الآية ١؛ «سورة الحج،» الآيتان ٦١ و٧٥، ومواضع أخرى...

وينبغي لذلك أن يكون سمعه وبصره «صفتين من صفات ذاته زائدتين على علمه»[٣١٣]، وفي وسع الأشاعرة أن يتلطّفوا في تحليل «القديم» بما أنّه لا يرد في القرآن الكريم بما هو وصف لله[٣١٤]، لكن، مثلما رأينا سابقاً، تعترضهم صعوبات جدّية في معالجة لفظ «باق» الذي ورد فعلاً في القرآن الكريم. والمسائل وقضايا الخلاف المتضمّنة هنا هي على جانب كبير من الأهمّية من الناحية الدينية، وتحتاج تعاليم الأشعريّة في الموضوع إلى أن تُفحص فحصاً مستقصى، وأن يُقارن بينها وبين تعاليم الحنابلة وتعاليم المعتزلة على حدّ سواء.

رأينا سابقاً صعوبات جدّية في معالجتنا لـ «البقاء» التي ترد. ومن النّاحية الكلاميّة الأسئلة والمشكلات المتضمّنة هنا هي ذات أهمّيّة كبيرة، كما أنّ مذهب الأشعريّ في الموضوع يحتاج إلى فحص مستوفى وإلى مقارنة بمذهب الحنابلة ومذهب المعتزلة على حدّ سواء.

---

(٣١٣) القشيري، التحبير في التذكير، الورقة ٧٢، ١ وما بعده (= ص ٤٩، س ٧)؛ انظر أيضاً: القشيري، اللمع في الاعتقاد (تحقيق مكارثي)، § ١٥ وما بعد (= ص ١١، س ٨ وما بعده)؛ الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٣٧، س ١ وما بعده، والجويني، الإرشاد، ص ٧٢ وما بعدها (وهناك سعى في ما بعد إلى التخلّص من أن يكون الذوق والشمّ... إلخ، من الصفات الذاتيّة، ص ٧٦ وما بعدها).

(٣١٤) «قديم» يعني عادة أنّ شيئاً زمانه سالف: انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة «قدم»؛ القِدَم الأعتق، مصدر القديم: ابن منظور، لسان العرب، مادة «قدم»؛ و«الحديث» هو ضدّ القديم (الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مادة «قدمط). «الله هو القديم على الإطلاق». انظر: ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، وابن منظور، المصدر نفسه، مادة «قدم».

وإذن، فعلى رأي الأشعري إذا أطلق القديم على الله «فمعناه أنّه متقدّم بوجوده على كلّ ما وُجد بالحدوث بغير غاية ولا مدّة». انظر: ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٤٢، ١٩ وما بعده؛ قارن مع ص ٢٧، ١٧ وما بعده،

وهناك اقرأ «الوجود» بدلاً من «الموجود» في س ١٩؛ ولذلك يطلق في معنى أنّه «لا أوّل لوجوده». انظر مثلاً: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٩٩، ٦، وابن فورك، مشكل الحديث وبيانه (ed. Köbert)، ص ١٩، ١١ وما بعده، والمتولّي، المغني، ص ١٢، ٨ وما بعده.

وفي هذا اتّبع الأشعري شيخه الجبّائي الذي ذهب إلى أنّ الله قديم يعني أنّه السابق في المعنى المخصوص، وأنّه لا أوّل لوجوده. عن نقاش الجبّائي في دلالات هذا اللفظ، انظر مثلاً: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٥، ص ٢٣٣.

وقد تقتضي تأويلات هذا اللفظ على ما يظهر أن تكون علاقة وجود الله بوجود الذوات المحدَثة علاقة زمنيّة، وقد يكون هذا هو السبب في الأمر التالي أو في جزء منه على الأقلّ، وهو أنّ «القديم» كثيراً ما يُعرّف بدلالته على أنّ وجود الله واجب. انظر مثلاً: الجويني، الشامل في أصول الدين (تحقيق النشار)، ص ٥٤٠ وما بعدها، وأنّ عدمه محال. انظر مثلاً: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ص ٨٢، س ١١ (= ص ٣٥، س ١٤)، والإسفرائيني، العقيدة السفارينية، ص ١٣٨، س ١٧؛ [«استحالة العدم على ما وُصف بالقدم»]، وانظر بصفة عامّة: الجويني، المصدر نفسه، ص ٢٥٤ وما بعدها.

وجدير بالملاحظة بالنسبة إلى سياقنا الحالي أن يقول الهراسي (أصول الدين، الورقات، ٧٢ ظ وما بعدها) إنّ «القديم» و«الواجب» هنا كلاهما سالب.

وهكذا استعرضنا عدداً من الأقوال الميتافيزيقيّة الأساسيّة على الإطلاق في المذهب الأشعري الكلاسّيكي، وفحصنا في هذا العمليّة العديد من المجموعات الصغيرة من الكلمات، وطالعنا نصوصاً قليلة ظهرت بوضوح، وهي تُبرز دلالتها الصوريّة (formal) من حيث هي ألفاظ اصطلاحيّة، آملين من كلّ ذلك أن نرى كيف تكشف عن بعض الفرضيّات والالتزامات التي هي أركان وجّهت صياغة الفكر الأشعري، وتستند إليها الفروق بين كلّ من مذهبهم ومذهب المعتزلة ومذهب الحنابلة في علم الكلام. ومع أنّه يبقى عمل كثير يجب إنجازه في هذا المجال، فإنّي آمل أن يحصل من هذا المجهود بعض النفع.

الفصل الثامن

إعادة النظر في علاقة الغزالي بالأشعرية(*)

ميشيل مرموره(**)

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل في: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12, no. 1 (2002).
وقد نقله إلى العربية طارق غانم.
(**) قسم حضارات الشرق الأدنى والأوسط، جامعة تورنتو ـ كندا.

ـ ١ ـ

صنِّف العديد من الأعمال حول العلاقة بين الغزالي والمذهب الأشعري[1]، منها انتقاداته لعلم الكلام[2]، بالإضافة إلى مباحث أخرى، ونجد أن وراء هذا الانتقاد أطروحة أساسية، ألا وهي أن الوظيفة الأساسية لعلم الكلام هي حماية العقيدة، التي تقوم على دعائم من القرآن الكريم والسنّة ضد البدع[3]. فالكلام ليس نهاية في ذاته، بل من الخطأ أن نعتقد أن الاشتغال بهذا الفن هو عين التجربة الدينية، أو أنه لا ملاذ من الاشتغال به للنجاة في الآخرة[4]. ولعل وظيفة هذا العلم هي أقرب ما تكون من عمل حراس قوافل الحج المدججين بالسلاح، الذين يدرأون خطر قطّاع الطريق من البدو[5].

فلا بد من هذا العلم، ولكن كوسيلة لا غاية، أو بمثال آخر، يمكننا أن نرى تماثلاً بين هذا العلم والطب؛ فالطب والتداوي لا بد منهما، ولكن عندما يُطبَّقان من دون

(١) للاطلاع على الأدبيات حول هذا الموضوع، يمكنكم قراءة قائمة المراجع لمقالتي حول الغزالي وعلم الإلهيات في: *Encyclopedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater (New York: Bibliotheca Persica Press, 2000), vol. X, Fac. 4, pp. 374-376.

(٢) ينتقد الغزالي جميع المدارس الكلامية، وهذا جزئياً بسبب الشقاق والخلافات التي ينتج منها. على سبيل المثال، انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، ٤ ج (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٣٧٧هـ/ ١٩٧٥م)، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي (أنقرة: Nur Matbassi، ١٩٦٢)، ص ١٠ ـ ١١.

ولكن الاختلافات توجد في داخل المدرسة الكلامية الواحدة كذلك، وهذا ينعكس في إشارة الغزالي إلى الأشاعرة في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١)، ص ١٣ ـ ٣٢.

وبشكل عام، عندما يتحدث الغزالي عن الكلام، فإنه يقصد الكلام الأشعري، وبناء عليه فأينما ذكر الكلام في هذا الفصل المقصود بها الكلام الأشعري.

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط ٧ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ص ٧١، وإحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٣.

(٤) الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩ وما بعدها.

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٣، وجواهر القرآن، تحقيق محمد رشيد رضا القباني (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٦)، ص ٤٠ ـ ٤١.

الحاجة إليهما، أو عندما يطبقان بأسلوب خاطئ عند الحاجة إليهما، فإنهما يجلبان الضرر[٦].

وعليه، فعوام المؤمنين الذين يعتمد إيمانهم على القبول الحرفي من دون تمحيص للتعاليم الدينية[٧]، والذين لا يستطيعون استيعاب الحجج الكلامية، يجب عدم تقديم الحجج الكلامية لهم[٨]، إذ يجب أن تُساق تلك الحجج بشكل سلس وبأسلوب لطيف إلى القليل من الناس فقط؛ وهم القلة المخلصة التي تعاني إشكاليات في الدين، وهم الذين بإمكانهم استيعاب الحجج الكلامية، وذلك من أجل إعادتهم إلى جادة الإيمان[٩].

والاشتغال بعلم الكلام ليس واجباً على كل المسلمين، فهو ليس فرض عين، ولكن حاله حال ممارسة الطب، فهو فرض كفاية يفرض على البعض فقط[١٠]، وبذلك يكفي أن يكون في كل قطر عالم متكلم لحماية العقيدة[١١]، فإن من المفهوم ضمنياً هنا أن هذا المتكلم يجب ألا يكون معتزلياً أو من فرقة أخرى يراها الغزالي فرقة مبتدعة، ومن الواضح أن ما يقصده الغزالي هنا هو أن المتكلمين الحق هم الأشاعرة، وهي نقطة لا بد من وضعها في عين الاعتبار عند مناقشة علاقته بالمذهب الأشعري. ومن الظاهر أن كتابات الغزالي زاخرة بانتقادات سلبية لعلم الكلام، ومن المفارقات هنا وجود هذا الانتقاد في أهم عمل كلامي للغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، وهو العمل الذي ـ كما سنرى ـ يُجلُّه الغزالي. وفي الوقت ذاته فإننا نجد أقوالاً إيجابية حول علم الكلام من الغزالي تضع هذا العلم ضمن إطار نظري أوسع لعلم العقائد؛ خاصة في ما يتعلق بالعرفان وعلوم الآخرة. وعليه يمكننا أن نستشفَّ من هذا أنه على الرغم من أن علم الكلام قد يحجب المرء عن العلوم العرفانية، إلا أنه قد يكون معنياً في ابتغائها، بل بالإضافة إلى ذلك فإن الغزالي يعبّر عن بعض آرائه الكلامية ضمن إطار الثواب الذي يناله المؤمنون في الدار الآخرة.

---

(٦) الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩ و١٤ ـ ١٥.

(٧) هذا ما يقصده الغزالي عند الحديث عن العامة، ولكن في مواضع أخرى يتحدث الغزالي عن العوام كنقيض الخواص، وهم الأفراد ذوو الخصوصية الذين نالوا المعرفة، وعليه، ففي هذا السياق، ف«العوام» هنا تشمل المتكلمين كذلك، انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، تصحيح وتعليق وتقديم محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠)، ص ٦٧.

(٨) الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها، والغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٣.

(١١) الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٤.

بصرف النظر عن أقوال الغزالي الإيجابية حول علم الكلام، فإننا نجد أيضاً استخدامه لحجج هي في جوهرها أشعرية ضمن دفاعه وبيانه للتعاليم العَقَدية التي يلاقيها العارف في سلوكه، فالمذهب الأشعري يتداخل بشكل موسع في أعظم كتب الغزالي: **إحياء علوم الدين**(١٢).

ونحن هنا لا نتحدث فقط عن أحد كتبه، ألا وهو كتاب العقيدة الأشعرية المسمّى **قواعد العقائد**، على الرغم من أهميته، وقد جعله الغزالي جزءاً من كتاب **الإحياء**، ولكننا هنا نتحدث عن النقاشات الأخرى، كما أننا لا نقترح هنا أن الغزالي تراجع في هذه النقاشات عن آرائه حول الاشتغال بعلم الكلام، وأنه قدم آراءه بوصفه متكلماً، همه الأول تبيين تعاليم المذهب الأشعري والدعوة إليه، فقد تكفّل مسبقاً بما يكفي في هذا الصدد، وذلك بتصنيفه كتابي: **الاقتصاد** و**القواعد**. ولا يعني هذا في الوقت نفسه أن الغزالي في **الإحياء** قد عطّل مبادئ العقيدة الأشعرية (التي لخصها في **قواعد العقائد**)، وأنه لا يستحضرها في معرض تقديمه للتعاليم الدينية، فالمرء يجد في **الإحياء** ـ ناهيك عن الأعمال الأخرى(١٣) ـ تبنّي الغزالي لأفكار ابن سينا، ولكن ـ كما سيظهر ـ يقدمها مستخدماً مصطلحاتٍ أشعرية(١٤).

في القسمين التاليين سنبدأ باستكشاف بعض أقوال الغزالي حول الكلام، التي تميل إلى أن تكون إيجابية في فحواها، وفي معظم تلك التصريحات نرى الغزالي يستخدم أمثلة بدلاً من الحجج الكلامية في التعبير عن ما يعنيه، وسننتقل بعد ذلك إلى التركيز على تعامل الغزالي مع أحد التعاليم بشكل خاص؛ ألا وهو تعرّضه لفكرة اختيار الإنسان في كتاب **الإحياء**، وعلى الرغم من أنه في النهاية يؤكد أن حل إشكالية تضارب الآراء الدينية حول فكرة الاختيار الإنساني لا يتأتّى من خلال النقاشات الجدلية، ولكن من خلال

---

(١٢) لقد أشرت مسبقاً إلى أن الفكر الأشعري تغلغل في كتاب إحياء علوم الدين في: Michael E. Marmura, «Ghazālian Causes and Intermediaries,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 115, no. 1 (1995), pp. 89-100.

(١٣) على سبيل المثال، انظر مناقشة الغزالي للمقدمات الوهمية في: معيار العلم في فن المنطق، الذي يعتمد بشكل كبير على: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ ٢٢؛ ٣ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٠)، وقد ناقشتُ هذا في مقالتي: Michael E. Marmura, «Ghazali on Ethical Premises,» *The Philosophical Forum* (New Series) I, no. 3 (Spring 1969), pp. 309-323.

(١٤) الموضع الوحيد في كتاب إحياء علوم الدين الذي لا يُظهر فيه رأيه بوضوح هو مناقشته للروح، التي يتأثر فيها أحياناً بالمبادئ الأشعرية حول الطبيعة المادية للروح، وسواء أكان هذا جنوحاً نحو فكر ابن سينا للطبيعة اللامادية للروح أم أي فكر آخر، فهذا غير واضح، وعلى أية حال يبدو أن الغزالي يقول إن الروح تحل في «حيز»، وهذا ما يراه لازماً لتفسير عذاب القبر، والحديث النبوي الذي يتحدث عن أرواح الشهداء، وكونها في حواصل طير خضر.

البصيرة الصوفية، ولكن الحجج التي يرعى حياضها على المستوى الدنيوي هي حجج أشعرية، ولكن مراعاةً للتدقيق فإنه يستعين في ذلك بأفكار ابن سينا، ولكن ما نتمنى أن ننجح في تقديمه هو بيان أن هذه الأفكار تُفسَّر باستخدام مصطلحات «حينية»(*).

ـ ٢ ـ

وعند النظر في أقوال الغزالي حول علم الكلام، فإنه لا يسع المرء إلا أن يصرف نظره عن أشهر أقوال الغزالي وأشدها اقتضاباً، وذلك ضمن سيرة حياته في المنقذ من الضلال[١٥]، فبينما نجد الكتاب شديد الانتقاد لعلم الكلام من جانب، فإنه ليس سلبياً في مجمله، فهو يخبرنا أنه عندما بدأ سعيه في طلب العلم بدأ بعلم الكلام، وقد صنف فيه كتباً، وبوصفه علماً مستقلاً فقد حقق علم الكلام هدفه المنشود. ولكن هذا لم يروِ عطش الغزالي العلمي، إذ غاية علم الكلام هي الحفاظ على عقيدة أهل السُّنة، والذود عنها أمام تشويهات المبتدعة. فالدفاع عن العقيدة ليس أمراً غير ضروري، أو هو مما لا شك فيه أمر لازم، فعندما شوَّه الشيطان رسالة النبي بما ألقى من وساوس في آذان المبتدعة «أنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السُّنة بكلام مرتَّب شريف يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة». والغزالي هنا يتحدث عن طائفة سبقته من علماء الشريعة، ممن جاؤوا قبل ظهور علم الكلام وتطوره في ما بعد، ولكنهم في هذا اعتمدوا على مقدمات أنشأها خصومهم، مضطرين إلى التسليم بها تحت وطأة «إما التقليد[١٦]، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار». وجُلّ حجج هؤلاء العلماء هو بيان التناقض في أقوال خصومهم، ولكن هذا الأسلوب قليل النفع لمن يأخذ بالأوليات الحق فقط، فنراه يؤكد:

«نعم، لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب (عن السُّنة) بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في

(*) أي تتبع مذهب الحينية الفلسفي (occasionalism)، الذي يقول إن المخلوقات ليست أسباباً للحودات، ولكن الحوادث يحدثها الله بشكل مباشر في كل حين (المترجم).

(١٥) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٧١ ـ ٧٣.

(١٦) الترجمة الإنكليزية لكلمة «التقليد» (imitation) ليست مرضية تماماً، فهذا المصطلح يصعب ترجمته إلى الإنكليزية، ولكنه يعني في جوهره قبول ظاهر العقائد بحسن نية بناء على سلطة القائل. وهذه هي الطريقة التي يبدو أن الغزالي يستخدم بها المصطلح في الفقرة التالية التي سنناقشها من إحياء علوم الدين. للاطلاع على حوار حول «التقليد» في الفكر الأشعري قبل الغزالي، انظر: Richard M. Frank, «Knowledge and *Taqlīd*: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 109, no. 1 (January-March 1989), pp. 37-62.

البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لستُ أشك في حصول ذلك لطائفة، لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات»[١٧].

ويسترعي انتباه القارئ هنا استخدام الغزالي لتعبير «حقائق الأمور»، الذي يكثر من استخدامه في مواضع أخرى، وهذا يجاري المصطلح الفلسفي «حقائق الأشياء» بدلاً من «حقائق الأمور»، الذي نجده في كتابات الكندي وابن سينا، فالكندي يرى صناعة الفلسفة على أنها «علم الأشياء بحقائقها[١٨] بقدر طاقة الإنسان»، وابن سينا يرى أن الغرض من الفلسفة «أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه»[١٩].

فعندما يصرّح الغزالي في معرض حديثه عن علماء الكلام أنه «لما لم يكن ذلك مقصود علمهم»، فمراده هنا أن هؤلاء العلماء لم يطلبوا حقائق الأمور في ذاتها، ولكنهم فعلوا ذلك للذب عن العقيدة[٢٠]. بالإضافة إلى ذلك، فإن مطلب هؤلاء المتكلمين كان «مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات»، وبمعنى آخر، فعلم الكلام لم يمنحه اليقين العلمي الذي يطلبه، ولمناقشة العلم الذي يقصده، وتعلقه بشكل مباشر[٢١] وواضح بعلم الكلام، سنتناول فقرة من كتاب شرح عجائب القلب من كتاب الإحياء.

وهذه الفقرة هي خاتمة فصل «بيان مثل القلب بالإضافة إلى العلوم خاصة» من كتاب شرح عجائب القلب[٢٢]. ولكن قبل أن نتعامل مع الفقرة المذكورة يجدر بنا أن نقدم ملخصاً مقتضباً لما يسبقها. إن العلوم التي يتحدث عنها الغزالي في الأقسام

---

(١٧) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(١٨) أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حقّقها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٩ ـ ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣م)، ج ١، ص ٩٧. وللاطلاع على الفكر الإسكندري في أقوال الكندي، انظر: *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, Islamic, Philosophy, Theology, and Science; 29, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1997-1998), vol. 2: *Métaphysique et Cosmologie*, par Roshdi Rashed et Jean Jolivet, pp. 8-9 and 101.

(١٩) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء: المنطق. ١ المدخل، تصدير طه حسين؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ تحقيق الأب قنواتي، محمد الخضيري وأحمد فؤاد الإهواني (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، ١٩٥٣)، المقالة ١، فصل ١، ص ١٢.

(٢٠) يفهم ضمنياً من كلام الغزالي أن هناك معياراً للتفريق بين الكلام والفلسفة.

(٢١) يشير كتاب المنقذ من الضلال إلى اليقين الذي يبحث عنه، وخاصة تجاه التجربة الذوقية، وهذا يتعلق أيضاً بموقفه تجاه الكلام، ولكن ليس بشكل مباشر أو صريح.

(٢٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ١٢ ـ ١٥.

السابقة تتعلق بعالم الغيب، ونراه فيها يماثل بين القلوب والمرآة[٢٣] التي تتجلى فيها الصور والأجسام الملونة (أو المكونات كما يسمّيها الغزالي)، وكما قد يطرأ على المرآة عوارض تمنعها من أن تعكس هذه الصور، فالقلب أيضاً قد تطرأ عليه عوارض مماثلة تمنعه من الوصول إلى العلوم الغيبية[٢٤].

وهذه الأمور خمسة:

١ ـ عدم اكتمال صنع تلك المرآة، ومثال هذا قلب الصبي الذي لم يكتمل رشده بعدُ.

٢ ـ أن تكون المرآة كِدرة، فلا تقدر أن تعكس الصور، والمثال هنا كدورة المعاصي التي تتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات والهوى.

٣ ـ أن تكون المرآة معدولة عن جهة الجسم المقصود (كما أنه ليس بمقدورنا أن نرى ظهورنا في المرآة التي أمامنا)، فالقلب في المقابل قد يكون محجوباً عن العلم بالحقائق لكونه مصروفاً عنها.

٤ ـ وجود حجاب مرسل بين المرآة والصور، ومثال ذلك أنه يكون في القلب اعتقاد سابق رسخ في القلب.

٥ ـ الجهل بالجهة التي يبحث بها عن جسم المرآة، والقلب وفق هذا المثال قد يجهل المنهاجية التي تناسب مطلوبها؛ ألا وهو القياس المنطقي.

السبب الرابع هو ما يعنينا هنا لعلاقته المباشرة بفكرة التقليد وعلم الكلام؛ إذ إنه وفق رأي الغزالي فإن المطيع القاهر لشهواته، القادر على توجيه فكره نحو حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك[٢٥]. والسبب في ذلك «كونه محجوباً عنه باعتقاد سبق إليه من فترة الصبا على سبيل التقليد، والقبول بحسن الظن». ويتابع الغزالي هنا قائلاً: «وهذا أيضاً حجاب عظيم، به حُجِب أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب، والسبب هنا أنهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم، ورسخت في قلوبهم، وصارت حجاباً بينهم وبين إدراك الحقائق»[٢٦].

وخلال استرسال الغزالي في هذه المناقشة يتجلّى لنا أن هذه «الحقائق» أو المعلومات التي يتولد عنها اليقين تنتمي إلى عالم الملكوت المتميّز من

---

(٢٣) يماثل ابن سينا أيضاً بين القرآن الكريم والمرآة، انظر على سبيل المثال: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٨٣٣.

(٢٤) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣، س ١٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣، س ١٩ ـ ٢٠.

عالم الملك، ويتلو ذلك أن يجمع الغزالي الحديث بالكلام عن عالمي الملك والملكوت[٢٧].

وهذا وفق نظر الغزالي ما يشكل الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات «إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله ومملكته، وعبيده من أفعاله»[٢٨]، والذي يتجلّى للقلب هو الجنة بعينها. فبالنسبة إلى الذين يتبعون الحق، فإن هذا التجلي هو سبب استحقاق الجنة، وهذا التجلي والإيمان ـ وفق ما يصرح به الغزالي ـ هو ما يصل بنا إلى نهاية هذا الفصل الذي هو بيت القصيد هنا.

«المرتبة الأولى: إيمان العوام، وهو إيمان التقليد المحض. المرتبة الثانية: إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام. المرتبة الثالثة: إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين»[٢٩].

ويدلل الغزالي على هذه المراتب الثلاث في الاعتقاد بمثال، وهو: «تصديقك بكون زيد مثلاً في الدار له ثلاث درجات: أن يخبرك من جرَّبتَ صدقه دائماً، ولذا فإن قلبك يسكن إليه، ويطمئن بخبره بمجرد السماع». وهذا، كما يبيّن الغزالي، هو الإيمان بمجرد التقليد، وهو مثل إيمان العوام، «فإنهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى، وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته، وبعثة الرسل وصدقهم وما جاؤوا به»[٣٠].

وهذا يصير إيماناً راسخاً فيهم، تسكن به وتطمئن قلوبهم. ولذا، فإن ما يخالف ما تعلموه من أمهاتهم وآبائهم ومعلميهم لا يخطر ببالهم، وهذا الإيمان هو سبب نجاتهم في الآخرة. وأصحاب هذا الإيمان هم في أعلى مراتب «أصحاب اليمين»، ولكنهم ليسوا من المقربين، لأن إيمانهم «ليس فيه كشف ببصيرة وانشراح صدر بنور اليقين»[٣١]، بالإضافة إلى ذلك، فالخطأ في هذا الإيمان ممكن في ما سمع من أحاديث الآحاد، بل من الأحاديث المتواترة في ما يتعلق بالمعتقدات.

وفي ما يخصّ المرتبة الثانية، يكتب الغزالي:

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤، س ٢١ ـ ٢٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤، س ٢٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥، س ١ ـ ٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥، س ٦ ـ ٨.

(٣١) المصدر نفسه، س ٩ ـ ١٠. والغزالي هنا يقدّم تفسيراً لأصحاب اليمين والمقربين في: القرآن الكريم، «سورة الواقعة،» الآيات ١١، ٢٧، ٣٨، ٨٨ و٩٠ ـ ٩١.

«المرتبة الثانية: أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار من وراء جدار، فتستدل به على كونه في الدار، فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع، فإنك إذا قيل لك: إنه في الدار. ثم سمعت صوته ازددت يقيناً، لأن الأصوات تدل على الشكل والصورة عند من يسمع الصوت في حال مشاهدة الصور، فيحكم قلبه بأن هذا صوت ذلك الشخص. وهذا إيمان ممزوج بدليل، والخطأ أيضاً قد يتطرق إليه، إذ إن الصوت قد يشبه الصوت، وقد يمكن التكلف بطريق المحاكاة، إلا أن ذلك قد لا يخطر ببال السامع، لأنه ليس يجعل للتهمة موضعاً، ولا يقدر في هذا التلبيس والمحاكاة غرضاً»[٣٢].

وعليه، فإن المرتبة الثانية على الرغم من كونها أكثر تصديقاً من الأولى، إلا أنها غير معصومة عن الخطأ، وهذا ليس الحال في المرتبة الثالثة.

«المرتبة الثالثة: أن تدخل الدار، فتنظر إليه [زيد] بعينيك وتشاهده، وهذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية، وهي تشبه معرفة المقربين والصديقين، لأنهم يؤمنون عن مشاهدة، فينطوي في إيمانهم إيمانُ العوامّ والمتكلمين، ويتميز بمزية بيّنة يستحيل معها إمكان الخطأ»[٣٣].

يستمر الغزالي في بيان تفاوت مقامات الكشف، وفي درجاته ووضوحها، بل حتى في كثرتها، وهذا العلم يبقى يقيناً، لأنه يمثل مشاهدة يقينية.

على الرغم من أن الإيمان وفق علم الكلام هو مرتبة أدنى من العرفان، إلا أنه قد يفضي إلى الكشف، وهذا ما يؤكده الجزء الأخير من الفقرة التالية والأخيرة التي ستتعرض لها، والتي سنستعرض من خلالها منظور الغزالي لعلوم الآخرة. وهذه المناقشة تأتي في كتاب الأربعين في أصول الدين ضمن الخاتمة التي يقدمها عن الأصول العشرة في العقيدة، وهي التي تشكل باباً من الكتاب كرَّسه الغزالي لحقائق العقيدة، فيقول فيه:

«اعلم أن ما ذكرناه هو الحاصل من علوم القرآن، أعني جُل ما يتعلق منها بالله واليوم الآخر، وهي ترجمة العقيدة التي لا بد أن ينطوي عليها قلب كل مسلم، بمعنى أنه يعتقده ويصدق به تصديقاً جازماً، ووراء هذا العقيدة الظاهرة رتبتان:

أ ـ معرفة أدلة هذه العقيدة الظاهرة من غير خوض في أسرارها.

ب ـ معرفة أسرارها ولباب معانيها وحقيقة ظواهرها.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢١.

والرتبتان ليستا واجبتين على جميع العوام، أعني أن نجاتهم في الآخرة غير معتمدة عليهما، ولا فوزهم معتمد عليهما، وإنما المعتمد عليه كمال السعادة، وأعني بالنجاة الخلاص من العذاب، وأعني بالفوز الحصول على النعيم، وأعني بالسعادة نيل غايات النعيم»[٣٤].

ثم يبيّن الغزالي ما يعنيه ضارباً بمثالٍ لسلطان يستولي على بلدة ويفتحها عنوة، فمن لم يقتله الملك هو ناج، وإن أخرجه الملك من البلدة، والذي لم يضرَّ دخولُ الملك بقاءه في البلدة مع أهله وأسرته وبأسباب معيشته، فهو مع ذلك فائز بالنجاة، والذي يغدق الملك عليه الهدايا، ويشركه في مُلكه، فذلك مع النجاة والفوز هو السعيد. ثم يعلق الغزالي بعد ذلك أن درجات السعادة في الآخرة لا تنحصر.

يبيّن المثال الذي يقدمه الغزالي أن الصالحين من العوام، أو أصحاب اليمين في الفقرة التي استعرضناها مسبقاً، والفائزين بالنجاة من النار من المتكلمين، ومن نالوا كمال النعمة من الصوفية، ولكن الغزالي ربما يقصد أن يُفسِّر المثال الذي ذكره على هذا المنوال.

بعد هذا يعود الغزالي مرة أخرى إلى الحديث عن المرتبة الأولى من العقيدة، ألا وهي معرفة أدلة العقيدة بقوله:

«والرتبة الأولى من الرتبتين، وهي أدلة هذه العقيدة، وقد أودعناها **الرسالة القدسية** في قدر عشرين ورقة، وهي أحد فصول كتاب **قواعد العقائد** من كتاب **الإحياء**، وأما أدلتها مع زيادة تحقيق وزيادة تأنق في إيراد الأسئلة والإشكالات، فقد أوردناها في كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** في مقدار مئة ورقة، فهو كتاب مفرد برأسه، يحتوي لباب علم المتكلمين. ولكنه أبلغ في التحقيق، وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يُصادَف في كتب المتكلمين»[٣٥].

والتصريح السابق حول كتاب **الاقتصاد** يستدعي التعليق، ولكن لا بد أولاً من أن نتابع الجزء التالي:

«وكل ذلك يرجع إلى الاقتصاد لا المعرفة، فإن المتكلم لا يفارق العامي إلا في كونه عارفاً[٣٦]، وكون العامي معتقداً، بل هو أيضاً معتقد عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد،

---

(٣٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق م. أبو العلاء (القاهرة: الدار القومي، ١٩٦٤)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٦) هذا لا يعني مَن نال المعرفة.

لتؤكد الاعتقاد ويَسْمُره ويحرسه عن تشويش المبتدعة، ولا لتنحل عقيدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة[٣٧]. فإنما أردت أن نستنشق شيئاً من روائح المعرفة صادفت منها مقداراً يسيراً مبثوثاً في كتاب الصبر والشكر، وكتاب المحبة، وباب التوحيد في أول كتاب التوكل، وجملة ذلك من كتاب الإحياء. وتصادف منها قدراً صالحاً يعرفك كيفية قرع باب المعرفة في كتاب المقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى»[٣٨].

يتابع الغزالي بعد ذلك بإشارته المعروفة، المشكِّلة في الوقت ذاته في أعماله «المضنّون بها على غير أهلها»، التي تنطوي على صريح المعرفة بحقائق العقيدة.

ولكن إشارته إلى كتاب المقصد الأسنى تسترعي انتباهاً خاصّاً، فالكتاب كما يخبرنا الغزالي يُعرِّف (كيفية قرع باب العرفان)، وهذا التعبير قد يماثل تماماً التعبير السابق الذي ساقه الغزالي حول كتاب الاقتصاد في الفقرة التي تسبقها[٣٩]. وهذا يعني أنه بالنسبة إلى الغزالي، فإن هناك قرابة بين العملين، ولكن كتاب الاقتصاد هو أهم عمل كلامي للغزالي؛ ولذا ستطرق الآن إلى استكشاف ما صرَّح به حول هذا العمل.

أول ما يجب أن يوضع في الحسبان عند اعتبار التصريح السابق للغزالي أنه جاء ضمن عمل متأخر من أعماله، فهو يعبّر عن آرائه بعد توجهه إلى التصوف بوقت طويل، وبعد أن أنهى أعمالاً، مثل الإحياء والمقصد الأسنى. فنراه يعلمنا أن كتاب الاقتصاد، وهو كتاب أشعري في جوهره، ينطوي على لُباب علم المتكلمين. لذا، بناءً على ذلك، فالمتكلمون هنا هم الأشاعرة، ويعُدُّ الغزالي هذا العمل أرقى من الكتب الرسمية (أو المعتمدة) لعلم الكلام الأشعري، الأمر الذي يندرج تحته أن الاقتصاد لا يعتبر من الأعمال الرسمية هذه، فهو يرى هذا العمل أبلغ من الأعمال الرسمية لوجهين مترابطين: أولهما لأنه يتعمّق في الاستدلال على الحقيقة؛ وثانيهما لأنه يقرع على أبواب للعرفان. وعليه، فإن هذا أمر يوحي بالنسبة إلى الغزالي، إذ إن كتاب الاقتصاد ـ ككتاب لعلم الكلام الأشعري ـ غرضه حقاً الذب عن السُّنة في وجه البدعة، وهو يتخطّى هذه الغاية مقترباً من العرفان والقرع على بابه.

---

(٣٧) «ولا تنحل عقيدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة»: فنحن لو فهمنا الغزالي هنا بشكل صحيح، نجده يتحدث عن عقيدة ما في معناها الظاهر، ولكن المعنى الباطني يتجلى فقط عن طريق المعرفة. ولكن مهما كانت المبادئ الظاهرة لهذه العقيدة، فإنها في ذاتها وفي ظاهرها لا تجلب المعرفة.

(٣٨) كتاب الأربعين، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣٩) الاختلاف البسيط هنا هو أن النصّ في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد يستخدم لفظ «الأبواب» في صيغة الجمع، ولكنه في كتاب المقصد الأسنى يستخدم لفظ «باب» في صيغة المفرد.

بناءً على الفقرة السابقة من كتاب شرح عجائب القلب يمكن أن نستنتج أن علم الكلام الأشعري يمكن أن يساعد على الوصول إلى المعرفة، حتى وإن أمكن أن يكون ـ بالنسبة إلى الغزالي ـ حجاباً عنه، واستخدام الغزالي للحجج الأشعرية في كتاب الإحياء هو خير مثال يؤيد هذا الاستنتاج.

ـ ٣ ـ

يظهر توظيف الغزالي للحجج الأشعرية جلياً في مناقشة اختيار الإنسان في كتاب الإحياء في كتاب التوبة، وهي المناقشة التي يستكملها في كتاب التوكل[٤٠]. ولكن قبل أن نستعرض هذه الكتابات يتعيّن علينا أولاً أن نقدم بعض الملاحظات التمهيدية.

في البداية، يجب أن نستحضر أن كتاب الإحياء في جوهره يعنى بعلوم المعاملة، وهي الأمور العملية اللازم اتباعها من أجل الخلاص من الهلاك، والفوز بالنجاة في الآخرة، وهذا يعني التزاماً شديداً بالقرآن الكريم والسنّة، والمواظبة على أداء الطاعات، مثل: الصلاة والصوم والزكاة والحج (لمن استطاع إليه سبيلاً).

هذا التمسّك، وإن كان مطلباً أساسياً من العوامّ، إلا أنه ضرورة قصوى للسالك في طريق التصوّف، إذ إن ما يعنيه هذا هو تكريس همّ المرء حول الله وحده، وبالتالي إعداد القلب لنيل المعرفة، وينطوي هذا على جهاد النفس بالزهد، ويندرج تحت هذا أخلاقيات صارمة، وتبنّي تسلسل للقيم والفضائل، وأعلاها حب الله.

وحتى عندما يصل السالك إلى المعرفة، يجب عليه ألا ينسلخ أبداً عن التمسك بالطاعات، وألا يتقاعس أبداً في أن يتمثل في حياته بقيم الزهد والصداقة والعبادة، ولكن السالك قد يلاقي إشكاليات عقدية وتساؤلات ووساوس قد تعيق مسيرته، ففي محاولة حلّ هذه الصعوبات وبيان التعامل معها وتسهيلها (التي لا تقتصر على السالك فقط) نجد الغزالي يتّجه إلى الحجج والتفسيرات الأشعرية ضمن المواعظ التي يسوقها في الإحياء.

الملحوظة التمهيدية الأخرى هنا تتعلق بمقولة تتعامل مع فكرة تخيير الإنسان في كتاب الأربعين، تلك المقولة التي قد يُساء فهمها. وتأتي هذه المقولة ضمن الفصل الذي

---

(٤٠) هذه المناقشة في جوهرها تكرّر شرح ما قيل في كتاب التوبة وتفصيله، والفكر الأشعري المتضمن في هذه المناقشة قد بحثته في: Marmura, «Ghazālian Causes and Intermediaries,» pp. 97-99، التي استشهد فيها بكل النصوص المركزية المهمة التي يوضح فيها أن العبد هو أداة من حيث إنه نقطة تجلي الفعل الإلهي الذي يتعلق في المقابل بالقدرة الإلهية في ما يخص السببية الفاعلة، وخاصة في ما يتعلق بـ «ارتباط المعلول بالعلة، وارتباط المخترع بالمخترع». انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٥٠، س ٣١ ـ ٣٢.

يتحدث عن الإرادة الإلهية، حيث نجد الغزالي يتحدّث عن رأيين متعارضين: الجبرية، والقدرية التي يعتنقها المعتزلة. فالفرقة الأولى تقرر معتقدها على أساس قضاء الله لجميع الأحداث، وأن الخير والشر كليهما يأتي من الله. ويوضح الغزالي أن قصدهم هو ردّ العجز عن الله، وبسبب ذلك فقد نسبوا إليه الظلم، ولذلك منهم من يعصون الله وينسبون إليه التسبب في المعصية، ومنهم من يرون أنهم غير مُلامين على ذلك. ولهذا يرى الغزالي أنه يجب على من يناقشهم أن «يضربهم ويمزق ثيابهم وعمائمهم ويخدش وجوههم، وينتف أشعارهم وشواربهم ولحاهم»، ويعتذر بما اعتذر به هؤلاء «(السفهاء) في سائر أفعالهم القبيحة الصادرة منهم»[41]. ثم يستكمل الغزالي سياق كلامه قائلاً: «والمعتزلة أضافوا الشر إلى أنفسهم، وأثبتوا الاختيار الكلي تحرّزاً من نسبة القبح والظلم إلى الله». وبذلك يبيّن الغزالي أن المعتزلة نسبوا العجز إلى الله من دون أن يدروا. ثم يستكمل قائلاً:

«وأما أهل السنّة والجماعة فتوسطوا بينهم، فلم ينفوا الاختيار عن أنفسهم بالكلية، ولم ينفوا القضاء والقدر عن الله تعالى بالكلية، بل قالوا: أفعال العباد من الله من وجه، ومن العبد من وجه، وللعبد اختيار في إيجاد أفعاله»[42].

وهذه الجملة الأخيرة «وللعبد اختيار في إيجاد أفعاله»، أو إذا ما فسرناها بشكل أكثر حرفية «يتملك العبد اختيار إيجاد أفعاله»، يمكن عندها أن تفهم على أنها تقرر: (أ) أن الإنسان له اختيار حقيقي، أي: اختيار يمكنهم أن يوجدوه، وليس اختياراً يخلقه الله لهم، (ب) أن بمقدور العبد أن يوجد أفعاله، أو أن أفعاله ليست مخلوقة من الله.

ولكن هذا إساءة فهم لمقصود الغزالي، فالمقولة السابقة هي تعبير أشعري عن فكرة الكسب، فوفق مبدأ الكسب تعتبر كلّ أفعال الإنسان مخلوقة بقدرة الله، فهذه الأفعال التي ينظر إليها على أنها اختيارية تختلف عن الأفعال غير الاختيارية بأنها خلقت بإرادة وقدرة؛ فالقدرة المخلوقة في البشر ليس لها فاعلية عليه، فالذي ينظر إليه على أنه

---

(٤١) الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص ٩ ـ ١٠.
هنا يوجد تماثل بين هذا الأسلوب في هذه الجدلية مع ابن سينا في الجزء الخاص بـ«الإلهيات»، المجلد الأول من الشفاء، تلك الجدلية التي يقرّ فيها ابن سينا بأن المتعنت يرفض قانون عدم التعارض ويرفض الوسط: «وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار، إذ النار واللانار واحد، وأن يؤلم ضرباً، إذ الوجع واللاوجع واحد، وأن يمنع الطعام والشراب، إذ الأكل والشرب وتركهما واحد». انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء. الإلهيات، راجعه وقدّم له إبراهيم مدكور؛ تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، ٢ ج (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠)، ص ٥٣.

(٤٢) الغزالي، كتاب الأربعين، ص ١٠.

معلولها هو في حقيقته مخلوق لها من القدرة الإلهية، وهذه المقولة التي يتوسع الغزالي في بيانها في الاقتصاد[٤٣] ملخَّصة في قواعد العقائد من كتاب الإحياء، حيث يصرح بأن «الله خلق القدرة والمقدور جميعاً، وخلق الاختيار والمختار جميعاً»[٤٤].

فهذا الاختيار الذي خلقه الله للإنسان مشروح بشكل أكثر توسُّعاً في كتاب التوبة، والحينية التي تكمن وراء هذا المبحث مشار إليها في بداية الكتاب:

«اعلم أن التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من ثلاثة أمور مرتبة: علم، وحال، وفعل؛ فالعلم الأول، والحال الثاني، والفعل الثالث. والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث إيجاباً اقتضاه اطراد سنّة الله في الملك والملكوت»[٤٥].

ولكن قبل أن ننظر إلى العبارة الرئيسية «اطراد سنة الله»، فمن الأفضل أن نشير أولاً إلى كيفية تبيين الغزالي معنى «العلم» و«الحال» و«الفعل». فالعلم ملخصه، كما يرى الغزالي: أن يدرك الإنسان أن الذنوب تحجب العبد عن «محبوبه»، وعليه فالنتيجة الحاصلة هي ألم القلب، ويتبع ذلك الندم، فإذا غلب الألم والندم على القلب انبعثت حالة جديدة ينشأ عنها فعلها، وهو ترك الذنب، والعزم على تركه حتى نهاية العمر. وهذه الأحوال الثلاث مرتبة بانتظام مشروط، فالعلم شرط الندم، والعزم شرط الإصلاح (فلا ندم بلا علم، ولا إصلاح بلا ندم). ولكن إذا نظرنا إلى تبرير إلى ما ذكره الغزالي، فإن الشروط المذكورة لا تستوجب بعضها، فالاستيجاب تجلبه سنّة الله المطردة، وهذا ما يجلبنا إلى بيت القصيد، وهي فكرة «إجراء العادة» التي سنتطرق إليها لاحقاً، وهي الفكرة المتصلة بشكل وثيق بالمعتقد الأشعري في ما يخصّ الصفات الإلهية.

فهذه الصفات ليست عين الذات، ولكنها «زائدة» عليها. لذا فالذي تقتضيه الإرادة وتجلبه القدرة لم تفترضه الذات، وبمعنى آخر فما ترتضيه الإرادة حاصل لا محالة، ولكن يمكن لله أن يعين الحوادث بشكل آخر، ولكن «إذا ما سبقت» ـ إذا جاز التعبير، إذ إن الغزالي يذكّرنا هنا بأن اللغة هنا مجازية ـ «إذا ما سبقت الإرادة أمراً ما، فلا بد من أن يحدث». فهذا هو المقصود بـ «المفروض» على الذات هنا، وليس بمعنى أن هذا عائد على أمر ناتج من الذات. وهنا نجد الغزالي وابن سينا على طرفي نقيض، ومن ثَمَّ كان

---

(٤٣) للاطلاع على المناقشة الكاملة لهذا المبدأ، انظر: Michael E. Marmura, «Al-Ghazālī's Chapter on Divine Power in the Iqtiṣād,» *Arabic Sciences and Philosophy*, no. 4 (1994), pp. 279-315.
وهي تحتوي على مقدمة وتحليل نقدي وترجمة، مع هوامش وتعليقات من هذا الفصل.

(٤٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٠٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣.

انتقاص الغزالي لابن سينا وتكفيره له بسبب القبول بقدم العالم، لأن هذا القول هو نتيجة لنظرية ابن سينا أن: «الخلق ناتج عن ضرورة في الذات، ولأن الذات قديمة، فإن ما ينتج عنها قديم، وهو هنا العالم».

الإشارة إلى سنّة الله المطردة هنا تحمل في طياتها فكرة «إرجاء العادة» الأشعرية، فالله ينظم الأشياء للتتابع على شكل متسق، فهذا التتابع المعتاد المتسق غير ضروري في ذاته، ويمكن أن تعطل ـ كما في حالة أن يحدث الله معجزة ـ من دون تناقض[46]. ولكن هذه الأنساق التي قضاها الله في إرادته القديمة تتضمن أحداثاً تتعلق ببعضها البعض كعلل حقيقية وحوادث حقيقية. وفي الحقيقة، فإن هذا النسق السببي يماثل النسق الذي يفصله ويناقشه ابن سينا، فالتلازم هنا سببه المباشر القدرة الإلهية، حتى وإن ظهر لنا أن سببها علل ثانوية لها فاعلية[47]، فالغزالي يصرّ على أن هذا هو الحال مع جميع الأحداث البشرية، سواء نفسية أم جسدية. لذا فعندما يناقش الغزالي التوبة، فإنه يقرر أن العبد لا يُحدث ولا يجلب العلم لنفسه، فإن هذا محال، ولأن علم البشر والندم والفعل والإرادة والقدرة كلها من خلق الله وأفعاله ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات، الآية ٩٦][48]. «وهذا هو الحق عند ذوي البصائر، وما سوى هذا ضلال»[49]. ويعلّق الغزالي:

---

(٤٦) عند وقوع المعجزة، فإن الله يزيل من القلب معرفة وحدة اتساق الأمور، ويخلق الله بدلاً منها في القلب المعرفة بالمعجزة. انظر: Michael E. Marmura, «Al-Ghazali and Demonstrative Science,» *Journal of the History Philosophy*, vol. 3, no. 2 (1965), pp. 183-204.

لمناقشة فكرة «إجراء العادة» وخاصة كما يذكرها في إحياء علوم الدين، انظر: Marmura, «Ghazālian Causes and Intermediaries,» pp. 91-97.

(٤٧) هذه العلل حينية متعلقة بالعادة، وهي تعمل كأنها علل حقيقية، وهذا يتبع نسق ابن سينا في نظره إلى نسق العلل، وعليه فجريان العادة من وجهة نظر الغزالي يمكن تقسيمها إلى: ضرورية، وهي التي تكون فيها أولوية تأثير العلل في المعلول هي وجودية أنطولوجية، وغير مؤقتة، ثم عرضية، وهي مؤقتة، ومرة ثانية، كما هو الحال مع العلل الحقيقية لابن سينا، فإن علل العادة يتعلق بعضها ببعض في شكل هيكلي يقود إلى «علة العلل» أو «الله». وهذا واضح بشكل كبير إلى درجة أن الغزالي كثيراً ما يشير إليها جميعاً على أنها مجرد «علل»، ولكنه يذكرنا بأن علل العادة هذه ليست لها فاعلية، وبناءً على ذلك فإذا ما أخذنا في عين الاعتبار قدرة الإنسان وتأثيرها المفهوم، فإن كلاً من العلة والأثر هما مخلوقان بشكل مباشر من الله. وكما نصّ على ذلك آنياً في ما يخص التوبة: «... العلم والندم والقدرة... كلها من خلق الله» (أحيانا يكون المقصود بالعلل هو: الشروط الضرورية التي يخلق الله منها حدثاً ـ مثل خلق الحياة الإنسانية كشرط ضروري لخلق العلم، وخلق العلم كشرط ضروري للإرادة). للاطلاع على مناقشته حول اللغة السببية للغزالي، انظر: Marmura: Ibid., p. 97 ff, and «Al-Ghazali and Demonstrative Science».

(٤٨) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ويليه رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، عني بنشره وتصحيحه الأب رتشرد يوسف مكارثي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣)، ص ٣٧ في النص العربي، وص ٥٣ ـ ٥٤ في النصّ الإنكليزي.

(٤٩) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٥.

«فإن قلت: أفليس للعبد اختيار في الفعل والترك؟ قلنا: نعم. وذلك لا يناقض قولنا: إن الكلّ من خلق الله تعالى، بل الاختيار أيضاً من خلق الله، والعبد مضطر في الاختيار الذي له، فإن الله خلق اليد الصحيحة، وخلق الطعام اللذيذ، وخلق الشهوة للطعام في المعدة، وخلق العلم في القلب بأن هذا الطعام يُسكِّن الشهوة، وخلق الخواطر المتعارضة في أن هذا الطعام هل فيه مضرة مع أنه يسكن الشهوة؟ وهل دون تناوله مانع يتعذر تناوله أم لا؟ ثم خلق العلم بأنه لا مانع، ثم عند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على التناول، فانجزام الإرادة بعد تردّد الخواطر المتعدّدة، وبعد وقوع شهوة الطعام يسمى اختياراً، ولا بد من حصوله عن تمام أسبابه»[٥٠].

ثم يبيّن الغزالي أن هذه الإرادة الجازمة، وحركة اليد وانبساطها نحو الطعام، كل هذا مِن خَلْق الله، كما قال:

«فإذا حصل انجزام الإرادة بخلق الله تعالى إياها تحركت اليد الصحيحة إلى جهة الطعام لا محالة، إذ بعد تمام الإرادة والقدرة يكون حصول الفعل ضروريّاً فتحصل الحركة، فتكون الحركة بخلق الله بعد حصول القدرة وانجزام الإرادة، وهي أيضاً من خلق الله، وانجزام الإرادة يحصل بعد صدق الشهوة والعلم بعدم الموانع، وهما أيضاً من خلق الله تعالى، ولكن بعض هذه المخلوقات يترتب على البعض ترتيباً جرت به سُنة الله تعالى في خلقه[٥١] ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾»[٥٢].

ثم بعد أن ضرب هذا المثال يذهب إلى مثال آخر، ألا وهو الكتابة قائلاً:

«فالعلم والميل الطبيعي أبداً يستتبع الإرادة الجازمة، والقدرة والإرادة أبداً تستردف الحركة، وهكذا الترتيب في كل فعل، والكلّ من اختراع الله تعالى، ولكن بعض مخلوقاته شرط لبعض، فلذلك يجب تقدم البعض»[٥٣].

والمصطلحات المستخدمة هنا تشير إلى خلفية مبنية على فكر ابن سينا، ففي المقالة الرابعة من الفصل الثاني من «الإلهيات» في الشفاء يفرق ابن سينا بين الإرادة

---

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥ ـ ٦.

(٥١) نسق هذه العلاقة الشرطية يعتمد على أصلها في الصفات القديمة، وكونها صفات زائدة للذات، وعليه فإن صفة الحياة هي شرط لصفة العلم، والعلم شرط للإرادة. ولكن في الوقت ذاته فإن صفة الحياة ليست علة العلم، وصفة العلم ليست علة الإرادة. وكل هذه صفات قديمة غير مخلوقة، وهذا ما ينتج منه الفعل الإلهي في خلق الحياة، والإرادة والعلم الإنساني، وكل منها في الوقت ذاته الشرط الضروري لوجود الآخر. إذن سيكون هناك تناقض بين خلق الإرادة من دون علم، وبين خلق العلم من دون الحياة. وحيث إنه يستحيل أن يكون هناك تناقض ذاتي في الله، فإنه يخلق الحياة، ثم العلم، ثم الإرادة في الإنسان.

(٥٢) القرآن الكريم، «سورة الفتح،» الآية ٢٣، والغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٦، س ٦ ـ ١٠.

(٥٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، س ١٤ ـ ١٦.

المميلة والإرادة الجازمة[٥٤]. ولكي تصبح قدرة الإنسان لا محالة مبدأ للفعل بالوجوب، فلا بد أن يجمع بينها وبين الإرادة الجازمة، وليس الإرادة المميلة فقط. فالمراد هنا أنه بالنسبة إلى ابن سينا، فإن الضرورة مستمدة من شروط سببية ـ نفسية وجسدية ـ قد استُوفِيت. والمسبب هنا اجتماع القدرة والإرادة الجازمة، أما الأثر هنا ـ كمثال حركة اليد تجاه الطعام على سبيل المثال ـ فإنه يتبع هذا المسبب بالضرورة. وبالنسبة إلى الغزالي، فإن هذا المزيج من القدرة والإرادة الجازمة هو ما يشكّل سبب جريان العادة، الذي منشأ وجوده الإرادة الإلهية، فالأثر يتبع أمر الإرادة الإلهية بالضرورة، وليس المسبب الجاري في حدّ ذاته، ولهذا فالغزالي يصرّ على أن الإرادة الجازمة ـ بالإضافة إلى الشروط التي تلازمها ـ والأثر في هذه الحال حركة اليد، جميعها موجودة بخلق الله. ففي هذا المبحث نجد الغزالي يتبنّى أفكار ابن سينا، ولكن بعد إعادة تفسيرها وطرحها ضمن إطار فكر «حيني» أشعري.

وكما أشرنا مسبقاً، فإن مقصد الغزالي في هذا المبحث، وفي مباحث أخرى مشابهة، ليس الدفاع عن المذهب الأشعري وتأييده، فتحليلاته وتفسيراته الأشعرية يبدو أن لها غرضاً علاجياً، وهو قمع الشكوك، ولكننا إذا قرأنا فكر الغزالي بشكل صحيح فإنه يسمو بنا إلى مقصد أسمى، ألا وهو أن معظم ما يحيّرنا ناتج من التفكير من داخل نطاق عالم الملك، وأن حلّ هذه الإشكاليات يجب أن يتأتّى عن طريق الكشف الذي يربطنا بعالم الملكوت. فبعد الإشارة إلى أن حركة اليد هي من خلق الله، مثل خلق العلم والإرادة الجازمة، يقرّ الغزالي بأن هذه الأشياء تظهر على جسم العبد المسخّر من عالم الملكوت، ولكن البشر من عالم الملك وعالم الشهادة محجوبون عن عالم الملكوت والجبروت، فلذلك يقولون: «يا أيها الرجل، أنت الذي تحرّكت ورميت وكتبت». ثم يكتب الغزالي:

«ونُودِي من وراء حجاب الغيب وسرادقات الملكوت ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[٥٥]. وما قتلتَ إذ قتلتَ، ولكن ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[٥٦]. وعند هذا تتحير عقول القاعدين في بحبوحة عالم الشهادة، فمن قائل: إنه جبر محض. ومن قائل: إنه اختراع صرف. ومن متوسط إلى أنه كسب.

ولو فتح لهم أبواب السماء، فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت، لظهر لهم أن كل واحد صادق من وجه، وأن القصور شامل لجميعهم، فلم يدرك واحد منهم كنهَ هذا

(٥٤) ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، ص ١٧٤.
(٥٥) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ١٧.
(٥٦) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٤.

الأمر، ولم يحط علمه بجوانبه، وتمام علمه ينال بإشراق النور من كوة نافذة إلى عالم الغيب، وأنه تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً. إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَسُولٍ﴾[٥٧]، وقد يطّلع على الشهادة من لم يدخل في حيّز الارتضاء، ومن يحرك[٥٨] سلسلة الأسباب والمسبّبات، وعَلِم كيفية تسلسلها، ووجه ارتباط مناط سلسلتها بمسبب الأسباب[٥٩]، انكشف له سر القدر، وعَلِم عِلْماً يقيناً أنه لا خالقَ إلا الله، ولا مبدعَ سواه»[٦٠].

أما في ما يخصّ الاعتراض على رأي الغزالي القائل بـآراء القائلين بالجبر والاختراع والاختيار وآراء معتقدي الكسب صحيحة من وجه بعيد عن الصواب، فإن هذا الاعتراض متناقض، فإن الغزالي يروي لنا رواية لقصة عميان هندستان الذين أرادوا التعرّف إلى الفيل، ولجأوا إلى حاسة اللمس في ذلك، فكل منهم وصف الفيل وفقاً للجزء الذي لمسه منه، وكل منهم وصف ما هو حقيقي بشكل جزئي. ولا تتأتّى معرفة الفيل بشكل كامل هنا إلا لصاحب البصر، وبالمثل فإن حقيقة اختيار الإنسان وعلاقتها بقدرة الله لا يمكن معرفتها بشكل كامل إلا عن طريق العرفان.

تحيلنا الفقرة السابقة إلى السؤال التالي: هل الغزالي يقول حقيقةً إن القائلين بالجبر والاختيار والكسب متساوون في إلمامهم بزمام الحقيقة؟ هناك شعور نستشف من خلاله أن هذه الآراء متساوية، وذلك لأنها ناتجة من فكر ناشئ في عالم الملك، ولا تتعداه إلى غوامض عالم الغيب. فالإجابة عن التساؤلات الخاصة بالاختيار الإنساني قد تلاقي جزئياً بعضاً من الحقيقة، ولكن هذا لا يعني أنه بالنسبة إلى الغزالي أن كلّاً من هذه الآراء متساوية في حقيقتها مع الأخرى، فليس هناك داع للاعتقاد على هذا المستوى من التفكير بأن الغزالي لم يتبنَّ آراء المذهب الأشعري في ما يخصّ الكسب، فهو يرى أن هذا الرأي ينطوي على الحقيقة المندرجة في آراء القائلين بكلٍّ من الجبر والاختيار، فبالنسبة إلى الغزالي هذا الرأي الوسَط يجمع ـ ولو اسمياً ـ بين طرفي النقيض.

وفي ما يخصّ هذه العلاقة، يجب التأكيد أنه في الإحياء يقرر مِراراً الفرضية التي يقوم عليها مبدأ الكسب الأشعري، ألا وهي أن القدرة الإلهية هي الخالق المباشر لكل فعل إنساني. وهذا ـ كما يصرح الغزالي ـ يتضمن اختيار الإنسان، فإن القول إن اختيار الإنسان من خلق الله بشكل مباشر ـ كما يقول الغزالي ـ هو أمر مستقل تماماً عن القول

---

(٥٧) المصدر نفسه، «سورة الجن،» الآيتان ٢٦ ـ ٢٧.

(٥٨) قوله: يحرك. معناه هنا: يحرك في حجته وبرهانه.

(٥٩) انظر الهامش الرقم ٤٦.

(٦٠) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٦، س ٢٩، وص ٧، س ٤.

إن فهم معنى هذا بشكل ذوقي من داخل إطار كوني متوسع، كما يشير، هو أمر مختلف تماماً، وكما يشير كتاب التوكل من الإحياء فإن اللغز المتأصل في المعتقدات الأشعرية بأن كل الأحداث هي الناتج المباشر للقدرة الإلهية، لا يمكن أن يفهمه إلا الراسخون في العلم[٦١]، وهم أهل المشاهدة.

يجب علينا ربما أن نذكر هنا باقتضاب أن الغزالي يتحدث عن نوعين من المشاهدة الكشفية: أحدهما هو كيف أن كل ما هو مخلوق هو خلق مباشر من قدرة الله ومستوى أعلى نجد من خلاله أن كل الموجودات متحدة في الأساس[٦٢]، وأن الله وحده هو الحقيقة الوحيدة.

إن ما يهمنا هو إظهار أن الفكر الأشعري يشكّل جزءاً لا يتجزأ من المحتوى الوعظي لكتاب الإحياء متنامياً في شكل آراء دينية، ولا يمكن اعتباره غير متعلق بالتعاليم الصوفية، ولكن ـ ونكرر هنا ـ ليس معنى هذا أن التفسيرات الأشعرية في هذه المواعظ غير مذكورة كنهايات في حدّ ذاتها، كما أن الاشتغال بالكلام الأشعري ـ وهو فرض كفاية في حدّ ذاته، كما يبين الغزالي ـ ليس عائقاً في الطريق الصوفي، فهذه المباحث تُظهِر بشكل جلي أن علم الكلام الأشعري متى اشتُغِل به لا يكفي بنفسه، فإنه يمكن أن يكون عوناً للسالك في طريقه، ويمكن أن يقرّبه من «طرق أبواب العرفان».

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٤٩، س ٢٩.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

الفصل التاسع

الكنـــدي:
نظرات حول الزمان(*)

جان جوليفه(**)

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل، في: Arabic Sciences and Philosophy, vol. 3, no. 1 (1993).
وقد نقله إلى العربية أحمد العلمي.

(**) أستاذ الفلسفة العربية في جامعة السوربون، قسم الدراسات الدينية.

ما إن يطالع القارئ الصفحات الأولى من رسالة في الفلسفة الأولى حتى يصادف معطيَيْن متعلقيْن بالزمان تمّ التعبير عنهما بكيفيتيْن مختلفتيْن[1]: أولاً جملة وجيزة يعرف من خلالها أن العلة الأولى إنما هي «أول بالزمان، إذ هي علةُ الزمان[2]» - وهي صيغة يمكننا تقريبها من مقطع ورد في أثولوجيا أرسطاطاليس الذي يقول «إن الربوبية... هي العلة الأولى، وأن الدهر والزمان تحتها[3]»، هذا مع كوننا نتذكّر أن الكندي يعتبر الربوبية هي موضوع علم الفلاسفة، وأنها أيضاً هي ما أتت به الرسل[4].

والصفحات التالية تتحدّث عن التقدم الذي تحققه الفلسفة، والذي يتحقق على مدى قرون عديدة وبمساهمة الجميع. والكندي عازم على جمع هذه المكتسبات وتتميمها في هذا الكتاب نفسه «على مجرى عادة اللسان وسُنّة الزمان»، وهما الشرطان اللذان يضعهما الكندي[5].

يتموقع موضوع دراستنا بين هذا الجانب الميتافيزيقي وهذه النظرة حول التاريخ، أو إذا فضلنا بين الأصل الجذري للزمان والحاضر الفلسفي للكندي، هذا مع افتراضنا أن هاتين الكيفيتيْن للنظر في الأشياء لا يمكن لإحداهما إلا أن تتعرّف على الأخرى، وأن الكندي شأنه شأن باقي الفلاسفة يعالج مسألة الزمان باستمرار. وفضلاً عن كون

---

(١) إن أغلب نصوص الكندي التي وردت كاستشهادات تحيل إلى تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة لـ «رسائله الفلسفية»: رسائل الكندي الفلسفية، صدر الجزء الأول منها في القاهرة سنة ١٩٥٠، ثم صدر الجزء الثاني سنة ١٩٥٣، ثم الطبعة الثانية، وهي طبعة جزئية، للجزء الأول. وقد وردت الإحالات بإشارة مزدوجة إلى الجزء والصفحة، وعند الحاجة وردت صفحة الطبعة الثانية بين قوسين؛ مثلاً: ج ١، ص ١٠١ (٣١). ويمكن الرجوع الآن إلى التحقيق الجديد لبعض الرسائل في: *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, Islamic, Philosophy, Theology, and Science; 29, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1997-1998), vol. 2: *Métaphysique et Cosmologie*, par Roshdi Rashed et Jean Jolivet.

(٢) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١ (٣١).

(٣) Abdurrahman Badawi, ed., *Plotinus Apud Arabes: Theologia Aristotelis et Fragmenta Quae Supersunt* (Cairo: Dar al-Nahda al-Misriyya, 1955), p. 6.

(٤) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٤ (٣٥).

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٢-١٠٣ (٣٢-٣٤).

الزمان متضمناً ضرورة في تحليل كل جانب من جوانب الصيرورة، فإنه يبدو مرة أخرى بمثابة زمان الجهد الأخلاقي في رسالة «في دفع الأحزان»، لأن «الثبات والدوام معدومٌ في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه، وإنما الثبات والدوام موجودان اضطراراً في عالم العقل»[٦].

وفي ما وراء عالم المادة هذا، ينبغي على النفس التي تحلّلت من إساره، أن تمرّ عبر تطهير تدريجي، ومن أجل ذلك عليها الصعود من سماء إلى أخرى والبقاء في كل واحدة منها «مدة من الزمان» إلى أن ترتقي إلى «عالم العقل»، وعندما تصل إلى ما فوق السموات، فإنها ستكون آنذاك قد «طابقت نور البارىء»[٧]. نكتفي هنا بذكر شمولية تِيمَة الزمان وحضورها في هذا الموضع وذاك من الأبحاث الأخلاقية والروحية، وبالتالي فإننا لن نعرّج عليها ثانية. لكن، في مقابل ذلك، ينبغي علينا القيام بتحليل التفصيلات التي هي من طبيعة فيزيائية وتيبولوجية، حيث نجد أعمق الصفحات التي كتبها الكندي وأكثرها استشكالاً.

أولاً: نصان أساسيان

إن الصيغ التي تعرض لمفهوم الزمان وتحدّده، والتي تسمح بجمع العناصر الأساسية لمذهب في الزمان موجودة بالأساس في مؤلفين اثنين للكندي. يتعلق الأمر أولاً بكتاب **في الفلسفة الأولى**، الذي خصص نهاية فصله الثاني لدراسة العلاقات بين الجسم والحركة والزمان. وإذا وجهنا نظرنا إلى الخصائص الأكثر عمومية لهذا الفصل، فإننا نستخلص منها أن الزمان ليس بكائن (موجود)، وإنما هو عرض (محمول) يلحق جسماً ما، وقد ورد هذا الأخير ضمن إحصاء يضم أيضاً الكمية والمكان والحركة[٨]. وفي صيغة قريبة جداً نقرأ في رسالة **الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد** أن الزمان يلحق «كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها»،

---

(٦) رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠)، ص ٧؛ ed. H. Ritter - R. Walzer (Rome, 1938), p. 32 (Italian Translation, p. 48).

(٧) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٨؛ نص قريب من نص السجستاني في: أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، صوان الحكمة وثلاث رسائل، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن البدوي (طهران: انتشارات بنياده فرهنك إيران، ١٩٧٤)، ص ١١٤ و٢٨٤.

(٨) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٦ ـ ١١٧ (٤٩ ـ ٥١)، و«رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم،» ج ١، ص ٢٠٣ (١٥٩ ـ ١٦٠).

كما يلحقها المكان والحركة المكانية، والكيفية[9]. والاختلاف بين هاتين اللائحتين يكمن في حضور [مقولة] الكيفية في اللائحة الثانية محل [مقولة] الكمية في اللائحة الأولى. والواقع أن تجاور الزمان والكمية في واحد من مرْجِعيْنا الأساسيَّيْن لأمر غريب، ولا سيما أنه قد تم في مقطع سابق من النصّ نفسه تقديم الزمان بوصفه كَمية، وسيظل في صفحات لاحقة منتمياً إلى الكمية المتصلة[10].

وبإمكاننا أن نفترض أن الكندي بعد أن أعلن أن الزمان كمية، وأنه متناه بالفعل، كان يريد التشديد على هذا التناهي الذي يَسِمُ «الكمية»، لأنه هو التيمة المركزية لمجموع هذا التحليل: وهذا قمين بتكرار الجنس والنوع اللذين ذكرا جنباً إلى جنب. وفي الصفحة التالية يدقق الكندي، متوسلاً بمفهوم رئيسي في مجموع هذا السياق، العلاقة القائمة بين الزمان والجسم: «الزمان هو زمان جرم الكل، أعني مدته». وهو يبلور في هذه الصفحة ذاتها صيغة أرسطية معروفة تقول إن: «الزمان إنما هو عدد الحركة، أعني أنه مُدّةٌ تعُدُّهَا الحركة»[11]؛ وهذه الحركة هي بطبيعة الحال الحركة الكونية، كما يفترضه النصّ الماقبل السابق الذي استشهدنا به، وكما يتحدّد ذلك في رسالة في العلة الفاعلة...: كتب الكندي في هذه الرسالة قائلاً إن «الزمان عدد حركة الفلك»[12]، لكن لنكرر ما قلناه بأن مفهوم المدة يبدو أنه هو المفهوم الأساسي في تعريف الزمان الذي أتينا على ذكره، والذي نجده في مقاطع عديدة أخرى حيث يتم تقديم الزمان بانتظام على أنه «مدة تعدها الحركة»[13]؛ وتضيف رسالة في حدود الأشياء ورسومها: وهي مدة «غير ثابتة الأجزاء»[14]. ولنورد أخيراً رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، حيث يحد الزمان بوصفه «مدة مفصولة»[15].

---

(9) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٥.

(10) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٢ (٥٧).

(11) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٧ (٥٠ ـ ٥١)، وانظر: أرسطو، السماع الطبيعي، الكتاب الرابع، الفصل ١٢، ٢٢٠ب، ١٤ ـ ١٦: «إنا لا نعد الحركة بالزمان فحسب، بل إننا نعد الزمان بالحركة، لأن كل واحد منهما يعُدُّ الآخر» (عن الترجمة الفرنسية لكارتيرون (Carteron)).

(12) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٠.

(13) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٠ (٥٥)؛ ١٩٦ (١٥١) و٢٠٤ ـ ٢٠٥ (١٦١).

(14) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٧ (١١٥).

يبدو أن هذا الشرط غير موجود في أعمال الكندي المعروفة؛ وفي مقابل ذلك وردت هذه الجملة بكاملها بمثابة تحديد للزمان في كتاب المقابسات للتوحيدي. انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق علي شلق (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٦)، ص ٢١٤.

(15) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥ (١٦٢).

كل هذه المعطيات تتوقف بطبيعة الحال على فلسفة أرسطو: وسواء أكان الزمان مقداراً من المقادير، أو كان مع الحركة في علاقة عَدٍّ متبادلة، أو كان عدد حركة الأجرام الثابتة، فإن كل ذلك يُعدّ من الأمور المألوفة بالنسبة إلى كل من قرأ الفصلين العاشر والرابع عشر من الكتاب الرابع من السماع الطبيعي. إلا أنه ينبغي تسجيل ملاحظتين: الملاحظة الأولى هي أن الكندي لم يكن همّه، في رسالة في الفلسفة الأولى، التي نجد فيها هذه العناصر، هو معالجة مسألة الزمان بشكل خاص. إن موضوعه شيء آخر، وهو أكثر ميلاً نحو الكوسمولوجيا؛ فالنظرية الأرسطية تم استعمالها في هذه الرسالة من دون أن يتم تكرارها بشكل دقيق، بل إن نصّ الكندي يعارضها بخصوص نقطة أساسية، كما سنرى ذلك لاحقاً. والملاحظة الثانية هي أن مفهوم «المدة» يستحق مرة أخرى التركيز عليه. ولا يمكننا القول إن الكندي قد وجده مفصّلاً في فصول أرسطو التي تحدثنا عنها سابقاً. وهو فوق ذلك مشترك في هذا السياق بين ماهية الزمان وماهية الجرم، وسنعود أيضاً إلى هذه النقطة التي تعتبر قطعة مهمة داخل الجهاز الذي من خلاله يعارض الكندي أرسطو. لكن ينبغي أولاً فحص النصّ الثاني الذي أشرنا إليه سابقاً.

هذا النصّ الثاني لم يصلنا إلا في ترجمته اللاتينية التي أنجزها جيرار الكريموني (الجزء الأخير من القرن الثاني عشر): إن الأمر يتعلق بالرسالة التي تحمل عنوان *Liber de quinque essentiis*[16]، التي يتعلق جزؤها الأخير بـ «القول في الزمان» (*Sermo de tempore*)؛ أما «الماهيات» الأربع الأخرى، فهي المادة والصورة والحركة والمحل. والمجموع جدّ مختصر، ولا تحتل هذه الرسالة إلا صفحتين في تحقيق أبو ريدة الذي يعتمد على تحقيق ناجي. يبدأ الكندي في هذه الرسالة بفحص رأيين مختلفين حول الزمان: يعتبر بعض الفلاسفة أن الزمان هو الحركة ذاتها، في حين يعتبر آخرون أنه ليس هو الحركة. فأولئك لم يقولوا الحق (mentiti sunt)، لأن الحركة تتوقف على خصائص الشيء المتحرك، في حين أن «الزمان هو كل شيء بنوع واحد، أو وجه واحد، ولا يكون اختلافه باختلاف الأشياء». ومن جهة أخرى، فالزمان هو الذي يجعلنا نعرف السرعة والبطء. وها هنا يبدو الكندي مرة أخرى أنه ما زال قريباً من أرسطو: فمجموع هذا الجزء الأول من رسالته مستمدٌّ بطبيعة الحال من كتاب أرسطو السماع الطبيعي[17]، وبالخصوص من نهايته[18]. يبقى أنه من الواجب تحديد ماهية الزمان؛ والجزء الثاني

---

(١٦) الكندي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨ ـ ٣٥ (النصّ اللاتيني موجود في الصفحات الفردية، أما النصّ العربي فموجود في الصفحات الزوجية)؛ يتعلق الأمر بإعادة تحقيق ناجي (A. Nagy) (Münster, 1897).

(١٧) أرسطو، السماع الطبيعي، الكتاب الرابع، الفصل ١٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ب٩ ـ ١٨.

من هذه الرسالة مُكرَّسٌ لها. وهو يكمن في استخلاص دلالة الزمان انطلاقاً من تحليل لفظة «الآن» (instans)[19]، وسنقدم ترجمة تقريبية لهذا الجزء. يقول الكندي: إن الآن يَرْبِطُ[20] ماضي الزمان بآتي الزمان، لكن وجوده بين الطرفين ليس ثابتاً لأنه لا يتوقف إلا عندما يكون موضوع تأمل فكرنا (non manet ante meditationem nostrum). وهذا «الآن»، إذن، ليس هو الزمان، لكن عندما يكون موضوع تأمل فكرنا، فإننا نضع الزمان «بينهما» (يتعلق الأمر بالماضي والمستقبل). ومعنى ذلك أن الزمان موجود فقط في القبل والبعد، وأنه ليس بشيء سوى عدد. إنه، إذن، عدد يَعُدُّ الحركة (numerus numerans motum)، وهو بالخصوص يعود إلى «العدد المتصل» لا إلى «العدد المنفصل»[21]. ها هو، إذن، تعريف الزمان الذي من خلاله يسمَّى [شيء من الأشياء] بالمتصل: إنه «آن يتأمله الفكر (instans meditatum)، وهو يصل بين ماضي الزمان (ex eo وآتي الزمان»[22].

ثانياً: الآن وطبيعة الزمان

يبدو أن هناك صعوبتين تثقلان هذه الصفحة: أولاً، نعتقد أن هذه الصفحة تنطوي على تناقض: فبعدما نقرأ في الأسطر الأولى أن «هذا الآن ليس هو الزمان»، فإننا نجد الزمان يتحدّد، في النهاية، بما هو آن. ثانياً، يبدو أن الكندي بعدماساير هنا أرسطو، مثلما فعل في النصّ السابق الذي درسناه، ابتعد عنه بشكل كبير، وذلك بجعله الزمان آناً للتأمل (instans meditatum)، ذلك لأن أرسطو لم يقل، في التحليل الطويل الذي قام به لمفهوم «nūn» الموجود في الكتاب الرابع لـ السماع الطبيعي، إن الزمان كيفية من كيفيات الآن. تبدو الصعوبة الأولى عبارة عن تناقض، لكن القراءة المتأنية تبدّدها بسهولة. فـ «الآن»، كما ورد في أول استعمال له، لا يقوم سوى بربط الماضي بالمستقبل،

---

(١٩) إن ترجمتنا للفظة اللاتينية (instans) تتطلب شرحاً. فاللفظة الفرنسية المقابلة بشكل بديهي لهذه اللفظة اللاتينية هي لفظة «instant»، لكنها لفظة توحي بفكرة وجود اللامتناهي في الصغر، أو أنها على الأقل لا تقصي ذلك؛ ولفظة «moment» لا تدل بالضبط على الحاضر. والظرف «الآن»، الذي جعلناه عبارة عن اسم يشير بشكل كافٍ إلى فاصل بين الماضي والمستقبل من دون افتراض خاصيته اللحظية أولاً، وسنرى في ما بعد أن هذا التدقيق يكتسي أهمية في هذا المجال.

(٢٠) يترجم أبو ريدة كلمة (comprehendit) اللاتينية بلفظة «يَصِلُ» (الجزء الثاني، ٣٤ ـ ٣٥).

(٢١) نعرف أن العدد بالنسبة إلى أرسطو، الذي يبدو أن الكندي يسير على خطاه في هذا النصّ، يعود إلى الكمّ المنفصل؛ والاتصال الذي يسند إليه هنا يأتيه من دون شك من الزمن، وفي نهاية المطاف من الحركة. ومع ذلك فهو في ذاته يطرح إشكالاً.

(٢٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ٢، ص ٣٥.

وليست له أية ديمومة؛ فما ليس بزمان هو هذا «الآن» (hoc instans)، والدليل يفرض بشكل ما وجود صنف آخر لهذا «الآن» أو كيفية أخرى للنظر فيه. واللحظة الثانية من التحليل يتم تمهيدها عبر سلسلة من المعطيات، وهي أولاً هذا الصنف الأول من «الآن» الذي يكتسب نوعاً من الديمومة عندما يكون موضوع تأملنا، ثم إن ذلك يكشف عن وجود القبل والبعد، وأخيراً أن الزمان عدد، وهو يعود إلى [الكمية] المتصلة. ويبدو أن السبيل بين معنيي كلمة «الآن»، أو بالأحرى السبيل نحو شرح تدريجي لمعناها من خلال بلورة اقتضاءاتها، سبيل دقيق. فهل يسمح حلّ الصعوبة الأولى بحلّ الصعوبة الثانية التي يمكن الإشارة إليها إجمالاً كتأويل محرَّف لمفهوم «nūn» الأرسطي؟

الواقع أن هذا الجزء الثاني الذي حدّدناه في كتاب الكندي الذي يحمل عنوان: **القول في الزمان**، هو جزء وَفِيٌّ للأرسطية أكثر مما كنا قد نعتقد عند أول وهلة بملاحظتنا أن الزمان يتحدّد فيه بمثابة آن يتأمله الفكر (instans meditatum)، في حين أنه من حيث كونه حداً للآن، فهو ليس بحسب أرسطو بزمان[23]. أولاً، العلاقة بين الزمان والتأمل حاضرة حضوراً فعلياً في ذهن أرسطو، الذي يعتبر أنه من دون النفس هناك بالتأكيد حركة في الأشياء، لكن لا وجود للزمان: فالزمان عدد، ولا وجود في الطبيعة إلا للنفس للقيام بعملية العَدّ[24].

ونتيجة لذلك، فالمقاطع الأساسية التي حلّل فيها أرسطو [مفهوم] «الآن» يوظف فيها في الوقت نفسه تحليلاً فيزيائياً بسبب وجود المتحرك والحركة، وتحليلاً فينومينولوجياً بسبب دور النفس في عملية تأسيس الزمان. وعلى ذلك تترتب ثنائية ثابتة في عملية وصف «الآن» الذي تعتبر خاصيته الرئيسية هي ربط ماضي الزمان بآتي الزمان[25] الذي يقوم بعملية تحديد وتوحيد في الوقت نفسه[26]. وإذا كان إدراك الزمان يترتب على القبل ـ البعد داخل الحركة[27]، فهناك كيفيتان لإدراك الآن: إما من حيث كونه فريداً، وعندئذ فلن يتم إدراك أي زمان آخر؛ وإما من حيث كونه قبلاً ـ بَعْداً يكون موجوداً في الحركة، أو من حيث هو هُوَ، لكن من حيث كونه قبلاً وبعداً، وعند ذلك سنقول إن هناك وجوداً للزمان[28].

---

(٢٣) أرسطو، السماع الطبيعي، الكتاب ٤، فصل ١١، ٢٢٠أ٢١.
(٢٤) المصدر نفسه، فصل ١٤، ٢٢٣أ٩ ـ ٢١.
(٢٥) المصدر نفسه، فصل ١٣، ٢٢٢أ١٠؛ وردت كلمة «comprehendit» في الترجمة اللاتينية لنصّ الكندي.
(٢٦) المصدر نفسه، ١٨ ـ ١٩.
(٢٧) المصدر نفسه، فصل ١١، ٢١٩أ٢٥ ـ ٢٣.
(٢٨) المصدر نفسه، ٢١٩أ ـ ٣٠ب١، و٢١٩ب١٢ ـ ١٣.

ومن جهة أخرى، يوجد الآن من حيث إنه تم عدُّ القبل ـ البعد[٢٩]، لكن هناك كيفيتين لتأويل العدد: إما بشكل مطلق، وإما بالنظر في الأحداث. وفي هذا المعنى الثاني، لا وجود لأصغر عدد بالنسبة إلى المقدار، فالخط مثلاً قابل دائماً للقسمة، لكن في ما يتعلق بالكمية، فإن أصغر عدد هو العدد اثنان (أصغر عدد في ذاته هو العدد اثنان) أو خط واحد (يتحدد بنقطتين). والأمر نفسه بالنسبة إلى الزمان، فهو دائماً قابل للقسمة في ذاته، حيث يمكن تحديد زمن يكون هو الأصغر: زمان واحد أو زمانان[٣٠].

هكذا نرى مضاعفة وصف «nūn» الآن، إذ يتم تقديمه تارة كحدّ يقسم الزمان من دون أن يكون منسجماً معه، وتارة بحسب ثنائية داخلية تمنحها له علاقته المتزامنة بالقبل والبعد. وهنا يكمن، إذن، دوره المُوحِّد. و«الآن»، بحسب هذه الصورة الثانية، هو بالتأكيد «الزمان الأكثر صغراً»، وعدداً، أي معطى من معطيات الفكر[٣١]: وعندئذ سنجد ثانية مفهوم الكندي (instans meditatum)، الذي بدا في نصّ أرسطو أنه آثر العناصر التي توحي بتجانس الآن والزمان. وينبغي أن نشير هنا إلى أن هذه القراءة تعود سلفاً إلى سنبليقيوس، ففي تفسيره لكتاب السماع الطبيعي لأرسطو، استغلّ هذا الفيلسوف علاقة التبعية المتوالية التي أقامها أرسطو بين المقدار والحركة، ثم الزمان، كي يستخلص أن «الآن» «يعُدُّ ويُنتجُ» الزمان بالكيفية ذاتها التي «تنتج فيه النقطة المقدارَ بجريانها (ērhuiskomen) من دون أن تكون مجاورة لنقطة أخرى»[٣٢]، وسينوّع في ما بعد من هذا التماثل بين الآن والنقطة. لنحتفظ من حجاجه المعقّد بالتعارض الذي يقيمه بين ثبات النقطة التي يمكن «تناولها مرتين»: من حيث هي حدّ للخط الذي تقسمه وأصل له، و«الآن» الذي لا يمكنه ذلك، إذ عندئذ «سيتوقف الزمان[٣٣]».

وهكذا فإنه يبلور إشارة أوردها أرسطو نفسه[٣٤]، لكنه يدمجها في تصور دينامي واضح لـ «الآن». إن استعارة الجريان الذي اقترحه النصّ السابق يظهر في مقطع طويل من تأليف دماسكيوس (Damascius)، وهو مقطع يعيد إيراده سنبليقيوس في نهاية كتابه

(٢٩) المصدر نفسه، ٢١٩ب٢٥.
(٣٠) المصدر نفسه، ١٢، ٢٢٠أ٢٧ ـ ٣٢، و١٥ ـ ١٦.
(٣١) المصدر نفسه، ١١، ٢٢٠أ٢٢.
(٣٢) انظر: *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria (Vol IX)*, edited by Hermannus Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 1891-1909), p. 722^{22-34}; *Physique*, 219b10 sqq.
(٣٣) Ibid., pp. 726^{31}-727^{34}; *Physique*, 220a4 sqq.
(٣٤) Ibid., *Physique*, IV, 11, 220a12; 17-18.

الذي يحمل عنوان: «*Corollarium de tempore*» «إننا داخل جريان الآن ننظر في جوهر (hupostasis) الزمان بالمقارنة بأي ثبات مفترض»[٣٥].

لا يبدو أن للكندي هذه الصورة (على الأقل في رسالته القول في الزمان، لأنه يوحي إليها بفضل كلمة «المُدّة» التي تم استعمالها في تعريفه للزمان)، لكن تصوّره لـ «الآن» يبدو بالتأكيد مندرجاً ضمن تراث أفلاطوني محدث أسسه يامبليخوس (Jamblique)، وهو تراث يمر عبر برقلس (Proclus) ودماسكيوس وسنبليقيوس. وقد قام بوصف ذلك صورابجي (Sorabji)، بعدما بيّن أن التصور الذي يجعل الزمان عبارة عن جريان هو تصور كان حاضراً في العرض الذي قدمه أرسطو للزمان، حتى وإن لم يتم استخراجه بشكل بيّن[٣٦]. يتعلق الأمر بتراث شامل، بحيث يمكننا غضّ الطرف عن الاختلافات التي تفصل بين التصورات الخاصة بكل واحد من هؤلاء الفلاسفة. ومن جهة أخرى، لا يمكننا مقارنة بضع كلمات تعبّر عن الأمر الأكثر خصوصية في رسالة الكندي القول في الزمان مع الشروحات المسهبة التي قام بها سنبليقيوس لكتاب السماع الطبيعي لأرسطو، حيث يتم استحضار وجهات نظر كل من يامبليخوس ودماسكيوس. كيف أمكن للكندي أن يعبّر عن وجهات نظر شبيهة؟ هل قام بذلك بمحض اجتهاده، أو بفضل قراءات محتملة؟ لنثر الانتباه، في ما يتعلق بالنقطة الأخيرة، إلى أنه لا يبدو أن كتاب تفسير السماع الطبيعي قد تمت ترجمته إلى العربية، وبذلك لا يمكننا بكل بساطة أن نجعل الكندي وريث هذا التفسير. وفوق ذلك، فإنه كان قادراً على القيام بقراءة لفلسفة أرسطو عميقة بما يكفي كي يستخرج تصوراً عن الزمن مثل تصوره، فمن الممكن تسجيل قرابة فيلسوف مع فلاسفة آخرين من دون أن يكون ذلك علامة تبعية.

ثالثاً: المدة الزمانية ولاأزلية العالم

إن مفهوم «المدة» الذي رأينا ظهوره في بداية هذا الفصل، مرتبط بهذا التعريف للزمان الذي هو بمثابة «آنٍ يتم التفكير فيه»، أو مرتبط بشكل متبادل بهذا التقديم الذي يخصّ مفهوم «الآن» من حيث كونه متجانساً مع الزمان. فالمدة التي هي الزمان، هي القبل ـ البعد، كما يقول أرسطو، وهي جريان «الآن». وعموماً، فالمدة هي فعل كل ما هو موجود في العالم:

---

(٣٥) Ibid., p. 800[10-11].

(٣٦) انظر: Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (London: Cornell University Press, 1893), chap. 5.

«لا جرم بلا مدة، إذ المدة هي ما هو فيه هُوِيّةٌ، أعني ما هو فيه هو ما [هو]؛ ولا مدة جِرْمٍ إلا وحركة، إذ الجِرْمُ مع حركة أبداً، كما اتضح، فمدةُ الجِرم اللازمةُ للجِرمِ أبداً تَعُدُّهَا حركةُ الجِرْمِ اللازمةُ للجِرْمِ أبداً»[٣٧].

هذا الترابط بين الجرم والحركة والزمان، يقترن بتدرج تحليل الفصل الحادي عشر من الكتاب الرابع لـ السماع الطبيعي[٣٨]، ويشرع في صياغة خاتمة طويلة التحليل تبدأ بالكيفية ذاتها، وتهدف إلى إثبات أن «الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية[٣٩]». وهذا التحليل نفسه هو عبارة عن قضية تمهيدية تهيئ برهان عدم أزلية العالم، الذي هو جانب رئيسي في نظرية الزمان التي تفضي إلى الأنطولوجيا.

يبدأ هذا البرهان بلازمة النتيجة التي حصلنا عليها آنفاً، ويمكن تلخيصها كما يلي: الزمان متناهٍ، كما هو حال كل كَمية بالفعل (لقد تمت البرهنة على ذلك في السابق)، وبالتالي فالجرم الذي ليس متقدماً عليه، متناه في وجوده (إنيته)؛ وهكذا فجرم العالم ليس أزلياً[٤٠]. ثم يأتي دليل آخر، أكثر بلورة، سنكتفي باستخلاص عناصره الرئيسية: الجرم مُركّبٌ من جهة ماهيته (الجنس إضافة إلى الفصل)، ومن جهة وجوده الطبيعي (المادة والصورة؛ ينبغي الإشارة إلى أن كلمات «ماهية» و«الوجود الطبيعي» لا وجود لهما في نصّ الكندي). والحال أن التركيب هو تبدل الحالة، وبالتالي فهو حركة، وهكذا فمن دون حركة لا وجود لجرم، لكن من الحركة يأتي الزمان لأن الحركة تبدل، والتبدّل هو «عدد مُدَّة المتبدّل»: ويمكننا قول الأمر نفسه بالنسبة إلى الحركة، والزمان هو مدة تعدّها الحركة. ومن جهة أخرى، لكل جرم مدة، أي «ما هو فيه هُوية، أعني ما هو هو ما»: لكن الجرم لا يكون قبل الحركة، ولا المدة التي تَعُدُّها الحركة، وبالتالي، فالجرم والحركة والزمان «كلها في الوجود»، ويترتب على ذلك أن للزمان نهاية بالفعل ما دام لوجود الجرم نهاية بالفعل[٤١].

نثير الانتباه إلى أن هذه الصفحة [من نصّ الكندي] تنطوي على وجود مفهوم «الإنية»، أي الوجود، الذي تم الإعلان عنه في اللازمة، وتم إدخاله في البرهان الذي يليه

---

(٣٧) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١١٩ (٥٤).

(٣٨) أرسطو، السماع الطبيعي، ٢١٩أ١٠ ـ ١٨.

(٣٩) الكندي، ج ١، ص ١١٧ ـ ١١٩ (٥٠ ـ ٥٤)، وانظر أيضاً: رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له، ج ١، ص ١٩٧ (١٥٢).

(٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٠ (٥٤).

(٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٠ (٥٤ ـ ٥٥)، وانظر رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ج ١، ٢٠٤ ـ ٢٠٥ (١٦٠ ـ ١٦٢).

بواسطة مفهوم «المدة»، وبالتالي فهذا المفهوم يجاور، إذن، «حضور الذات»، أي الهوية التي ظهرت في الصفحة السابقة بالوسيلة نفسها. ومن جهة أخرى، يتأسس البرهان على مفهوم التركيب الذي يكون معطى بكيفية تجعلنا نحكم عليها بالواقعية، بالمعنى الأنطولوجي للكلمة، مثل شكل من أشكال الحركة. هكذا نرى داخل هذا التحليل المتعلق بلاأزلية العالم بداية فكرة تُقِرّ بأن أصله في علاقة ما مع الحركة[٤٢].

وإلى هذه البراهين يضيف الكندي ثلاثة براهين أخرى، فهو يعلن أنه سيبرهن بـ «نوع آخر» على أنه لا يمكن وجود زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه، ولا في آتيه. وهنا يعرض بشكل متتال برهانين متعلقين بماضي الزمان، ثم برهاناً متعلقاً بآتي الزمان: البرهان **الأول** يبدو بهذا الشكل: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ننتهي إلى فَصْلٍ من الزمان لا يكون فصلٌ قَبْله، «أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة». لكن إذا كان خَلْف كل فصل من الزمان فصل بلا نهاية، إذن لا يُنتَهَى إلى زمان مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية له. ومن جهة أخرى، مِن لا نهاية إلى زمن محدود معلوم، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً، فيكون، إذن، لامتناهياً متناهياً، وهذا خلف لا يمكن[٤٣].

أما النقض الثاني الذي يسوقه الكندي لفكرة اللامتناهي في الماضي، فإنه يتم بالشكل التالي: إن كان لا يُنتهَى إلى الزمان المحدود حتّى يُنتَهَى إلى زمن قبله، ولا إلى

---

(٤٢) إن هذا الدليل القائم على فكرة التركيب ليس من السهل تأويله، كما يمكن ملاحظة ذلك انطلاقاً من التحاليل التي قام بها دافيدسون (H. A. Davidson) في: *Journal of the American Oriental Society*, no. 89 (1969), pp. 357-391, pp. 370-373.

ثم في كتابه المنشور سنة ١٩٨٧: Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 112-115.

وهو يضع هذا الدليل في علاقة بدليل يحيى النحوي؛ ويفترض ـ بجرأة ـ أن الكندي عندما استعمله لم يتذكّره جيداً أو أنه أساء إدراك معناه. ويكتب كذلك بخصوص بداية بلورة المجموع، أنه كان من الأبسط إقامة الدليل بشكل مباشر على الزمان من دون المرور عبر تناهي الأجرام. والواقع أن الدليلين، أي دليل تناهي الزمان من خلال عرضيته بالنسبة إلى جرم العالم، أو دليل تركيب الأجرام، لهما افتراض ميتافيزيقي أو ثيولوجي يقرّ بأن كل وجود أو مخلوق يتوقف أو يختلف اختلافاً جذرياً عن الواحد الحق الذي يكون كل تعدد وكل ديمومة غريبة عنه. وهكذا، فمفهوم «المدة» ومختلف حالاته يذهب إلى ما وراء المقولات الفيزيائية، ما دامت المدة المكانية و(أو) الزمنية هي موضوع الوجود المتناهي.

(٤٣) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١٢١ (٥٥ ـ ٥٦)، وانظر رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ج ١، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ (١٦٢ ـ ١٦٣).

الذي قبله حتى يُنتهَى إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية ـ وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يؤتى على آخرها، فإنه لا يقطع ما نهاية له من الزمان حتى يُنتَهَى إلى زمان محدود بتة ـ والانتهاء إلى زمن محدود موجود فيه؛ فليس الزمان فصلاً من لانهاية، بل من نهاية اضطراراً. ومن جهة أخرى، ليس امتداد الجرم لامتناهياً، ومن المحال أن يكون هناك جرم بلا مدة، وبالتالي فامتداد الجرم ليس لامتناهياً، وبالتالي فإنية الجرم ليست لا نهاية لها، وبالتالي فإنية الجرم متناهية، والنتيجة أنه من الممتنع أن يكون أزلياً في الماضي (لم يزل)[٤٤].

تلك هي البراهين الثلاثة (إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اللازمة) على لاأزلية العالم (a parte ante). بَيَّنَ دافيدسون (H. A. Davidson) العلاقة بين البرهانين الأخيرين بأول دليل من الأدلة التي قدمها يحيى النحوي في كتابه الذي يحمل عنوان: ضد أرسطو، وهي الأدلة التي أعادها سنبليقيوس، الذي يُعَدُّ مصدرنا الوحيد في هذه المسألة، وهذا الدليل هو الذي يعتبر أنه من المحال قطع اللامتناهي[٤٥].

يبقى علينا إتمام البرنامج المعلن والمتمثل بالبرهنة على أن الزمان الآتي ليس هو أيضاً زماناً لامتناهياً. وقد أثبتنا آنفاً أن الزمان المنصرم إلى زمن محدود لا يمكنه أن يكون لامتناهياً. ومن جهة أخرى، فالأزمنة تتتالى. وهكذا ففي كل مرة نضيف فيها زماناً إلى الزمن المتناهي، وبالتالي المحدود، فإن مجموع هذا وذاك يشكّل شيئاً محدوداً[٤٦] ـ وإلا بإضافتنا الواحدة إلى الأخرى، أي شيئين مِنْ كَمِّية محدودة، سنحصل على كمية لامتناهية. ومن جهة أخرى، يعود الزمان إلى الكميّة المتصلة، وهو ينطوي على قسمة مشتركة للماضي وللآتي: وهذه القسمة هي «الآن» (instant)، الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخير، ونهاية الزمان الآتي الأول (كما كان يقول ذلك أرسطو). وما دام لكل زمان محدود نهايتان: نهاية أولى، ونهاية أخرى، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية

---

(٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢١، ٢ (٥٦ ـ ٥٧)، وانظر رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ج ١، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ (١٦٣): فالنص الذي وَرَدَ في الفلسفة الأولى على أنه خاتمة كان متبوعاً باستدلال ينتقل من المحدَث إلى المحدِث الذي ستتم البرهنة على وحدانيته في ما بعد.

(٤٥) ليست تحليلاتنا موازية بشكل كامل لتحليلاته، ما دامت أهدافنا مختلفة. انظر: Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, and *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, The Ancient Commentators on Aristotle, translated by Christian Wildberg (London: Duckworth Publication, 1987), pp. 144-145 ; *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria (Vol IX)*, p. 1179, and Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, chap. 14.

(٤٦) محدود، Limité, déterminé, défini.

واحدة مشتركة لهما، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة. وبالتالي ليس يمكن إنْ زيد على الزمن المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لامحدودة. وكلما زاد على الزمن المحدود زمان محدود، فكله محدود النهاية من آخره. فليس يمكن أن يكون آتي الزمان لا نهاية له بالفعل[٤٧].

وهذا البرهان لا يُدخِل في عين الاعتبار مفهومي «المدة» و«الوجود»، وهو لا يثبت أن العالم في ذاته قابل للفناء؛ وهو برهان ليس فيزيائياً، ولا ميتافيزيقياً، بل هو في الجملة برهان يكتسي صورة هندسية: فمجموع قطعتين لا يمكنه أن يكون سوى نصف خط مستقيم. وبإمكاننا تقريبها من دليل قدمه يحيى النحوي (Philoponus) في نصّ له علاقات معقّدة مع رسائله ضد أزلية العالم[٤٨].

وربما أن الأمر الأكثر أهمية هو أن نرى في ذلك الأرضية التي تسمح بالخوض في اعتبارات ثيولوجية شعرنا في أكثر من مناسبة أنها تبرز تحت التحليلات والبراهين الفيزيائية.

رابعاً: الله والزمان

من الواضح بالفعل أن العمل على إثبات أن العالم ليس أزلياً لا يمكنه أن يكون مجرد اهتمام نظري في أفق ديني، كما هو الأمر في الإسلام. وبالتالي سيعرض الكندي موقفه في رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، حيث نجد جزءاً من تحليل رسالة في الفلسفة الأولى التي سبق أن لخصنا محتواها. وبعدما برهن على استحالة أن يكون جرم أزلياً، أضاف قائلاً: «فالجرم إذاً مُحدَث اضطراراً؛ والمُحْدَث مُحدَث المُحدِث، إذ المحدِث والمُحدَث من المضاف»[٤٩]. ثم يبني برهان وحدانية هذا المُحدِث التي تم الإعلان عنها بعنوان هذه الرسالة. وفي رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له، وهي رسالة قصدُها ونصُّها قريبان من الرسالة التي أوردناها

---

(٤٧) الجزء الأول، ١٢٢ (٥٧ ـ ٨)؛ جد ملخص هذا المقطع أو بالأحرى ملخص هذه النتيجة عند ابن حزم، انظر كتاب الفِصل في الملل (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠)، الجزء الأول، ص ١٤.

(٤٨) انظر: G. Troupeau, «Un épitomé arabe du «De contingentia mundi» de Jean Philopon», in: E. Lucchesi - H.D. Saffrey (ed.), *Mémorial André-Jean Festugière* (Geneva, 1984), pp. 77-88 (ed., pp. 79-83; translation, pp. 84-8); S. Pines, «An Arabic summary of a lost work of John Philoponus,» in *id., Collected Works* (Jerusalem, 1986), vol. II, pp. 294-352 (translation, pp. 295-311).

(٤٩) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ٢٠٧ (١٦٣).

آنفاً، وقريبة من نهاية الفصل الثاني من رسالة في الفلسفة الأولى[50]، نقرأ جملة أكثر وضوحاً:

«وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية؛ فإذن لا الجرمُ ولا الحركة ولا الزمان أزلية، بل ذات أزلية في بدو الإنية (يستعمل الكندي مفهوم الإنية، كما في نهاية الجملة السابقة)»[51].

كنا قد قرأنا في بداية رسالة في الفلسفة الأولى: «إن العلة الأولى هي علة الزمان»، ويمكننا أن نقرأ في نهاية ما تبقّى أن «الواحد الحق لا [هو] زمان»[52]. والصفحة ذاتها تقدمه لنا بمثابة «العلة التي تأتي منها بداية الحركة»، «علة بداية الحركة والتهوِّي» ـ أي الخالق إذن. يتعلق الأمر هناك بـ «تَهَوِّي أيساً عن ليس»، التي هي عبارة عن كون، وبالتالي فهي نوع من الحركة: وهذا التدقيق تم تقديمه ضمن مقطع طويل يثبت أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها البعض[53]. لنلاحظ أن هذه النصوص المختلفة تنطوي على حدود أو على الأقل على جذور بدا لنا بعضها في السابق في مقاطع متعلقة بالزمان، والتي تنتمي إلى معجم الأنطولوجيا مثل عبارتي الإنية والتّهوِي اللتين ينبغي تقريبهما من مفاهيم الهوية والأيس والليس والكون التي تحاول ربط الفيزياء الأرسطية بفلسفة الفعل الخالق.

وهنا تظهر المفارقات والصعوبات التي تنشأ من العلاقات التي يتعذر وصفها بين الزمان والأزل التي تؤسسها عملية الخلق، أعني نشأة الزمان المتزامنة مع نشأة الجِرم والحركة. إذا كان إنتاج الوجود كوناً، فإن الكون يحصل من دون قوة متقدمة، وبالتالي فهو غير معقول فيزيائياً[54]. وإذا كان الزمان «مدة مفصولة»، فكيف تتم عملية القسمة الأولى المطابقة للحركة التي هي عملية خلق العالم؟ وإذا كان الآن يربط الماضي بالحاضر، بل إذا كان نهاية، فماذا هناك قبل هذه النهاية، وأين هو هذا الماضي؟ وتتضمن رسالة في كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة شرحاً طويلاً للآيات

---

(50) هذان العملان، بالإضافة إلى رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم، ورسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، تشكل مجموعة واحدة من النصوص، وقد تضمّنت الطبعة الثانية لرسائل الكندي الفلسفية هذه الأعمال الأربعة.

(51) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ (١٥٢)؛ عوض عبارة «ماهيات أزلية» يمكننا أن نقرأ «أولية»، لكن ذلك يفيد تكراراً، وكان المحقّق على صواب عندما اختار العبارة الأولى.

(52) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١ (٣١) وص ١٦١ (١٠٥).

(53) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨ (٥٣).

(54) انظر: أرسطوطاليس، الكون والفساد، ١، ٣، ٣١٧ب١ وما بعدها.

الأخيرة من سورة ياسين، التي تتحدّث عن التكوين. ويعلن الكندي في هذا النصّ بالخصوص بأن الله ليس يحتاج إلى مادة (الطين)، ولا إلى زمان كي يقوم بعملية الخلق، ما دام ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٥٥]. هكذا يقول نصّ الوحي، ويضيف الكندي: «أي إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد»[٥٦].

يمكن أن يتعلق الأمر بكل عملية خلق، لكن خلق العالم يضعنا أمام صعوبة: الزمان هنا حاضر كمدلول، لكن يتم في الوقت نفسه نفيه، كما حصل بشكل ضمني للحركة التي لم يتم حتى الإشارة إليها. والحال أن كل ذلك يأتي في توافق، وليس بعد الإرادة الإلهية، وإنما بمعيتها. يتعلق الأمر هناك بكَون من دون فساد، بمتحرك يظهر في الحركة ذاتها: فعبارة nūn من دون proteron تفيد وجود آن من دون ماض؛ فالله «ليس يحتاج أن يعمل في زمان».

وفي مقابل هذا البعد اللازماني الذي يطبع فعل الله، هناك بطبيعة الحال البعد الزماني الذي يطبع الفعل الإنساني الذي لا يستطيع التخلي عن المادة وعن الزمان، والذي هو في حاجة إلى زمان أطول من أجل إنجاز شيء أعظم[٥٧]. والعلم الإنساني يقابل بالكيفية ذاتها العلم الذي يعلمه الله للرُّسلِ: فمن أجل معرفة الجوهرين الأول والثاني، وما يتعلق بهما، يحتاج الإنسان إلى البحث والاستعانة بعلوم المنطق والرياضيات واستغراق زمان في ذلك (مع الزمان)، في حين أن العلم الذي وهبه الله بالحقيقة للرسل ليس في حاجة إلى كل هذا الجهاز، وليس في حاجة إلى الزمان (بلا زمان؛ وردت هذه الصيغة ثلاث مرات في بضع أسطر)[٥٨].

وبعد هذه الصفحات، يمكننا إعادة قراءة ذكر التقدم العِلْمي الذي ورد كاستهلال أو يكاد لرسالة في الفلسفة الأولى: إن هذا الغزو التدريجي للحق الذي لا يمكن لإنسان واحد أن يحققه، هذه الحركة الدنيوية وحركة نقل [المعرفة] من شعب إلى آخر، ترد هنا بالتأكيد بحماس من قبل عالم وفيلسوف يفتتح عصراً جديداً من المعرفة، لكن كل ذلك

---

(٥٥) القرآن الكريم، «سورة يس،» الآية ٨٢.

(٥٦) انظر: الكندي، ج ١، ص ٣٧٥، و Michelangelo Guidi and Richard Walzer, *Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele*, Accademia nazionale dei Lincei; Classe di scienze morali, storiche e filologiche; Memorie (Roma: 1940), p. 397, Italian translation p. 412.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٢ـ ٣٧٣ و٣٩٥ـ ٣٩٦ (٤٠٩ـ ٤١٠).

يشهد كذلك على تفوق «العلم الإلهي» على العلم الإنساني الذي يكمن ثمن اكتشافاته في شدّة البحث ولزوم الدأب[٥٩].

إن للعالم بداية، وستكون له نهاية، وهذا أمر يقوله الكندي بوضوح وفي نصوص عديدة. والكائنات التي تعمر العالم تعيش الحالة نفسها: وتتحدّث رسالة **الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد** عن «أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثباتَ صورها إلى نهاية المدة التي أراد الباريء الكون للكون»[٦٠]؛ وتتحدث رسالة في دفع الأحزان عن «أيّامَ مُدّتِها المقسومة لها»[٦١].

على أن هذه العرضية تمس أيضاً «الكائنات العالية (الأشخاص العليّة)»، أي الأجرام التي لا تنفلت من قبضة الفساد «إلا لمدة مقسومة لجميعها ولكل واحد منها»[٦٢]، «ومن ذلك صيّر اللاتي لا تقع تحت الفساد زمنَ مدتها التي فرض لها، جلّ ثناؤه»[٦٣]. فعلم الفلك «هو علم هيئة الكل في الشكل والحركة، بأزمان الحركة في كل واحد من أجرام العالم التي لا يعرض فيها الكون والفساد، حتى يُدثرها مبدعها»[٦٤].

أما في ما يتعلق بالنبات والحيوان (الحرث والنسل)، فإن أشخاصها تفسد و«تبقى الصورة، ما فرض لها لصورتها من المدة»[٦٥]. وربما أن هذه المدة نفسها هي التي قُسِمتْ للأجرام السماوية وللأنواع: الزمان الذي يسير من بداية الخلق، حيث إن الجرم والحركة والزمان تبدأ بالوجود، إلى نهايتها التي أرادها الله لها. أينبغي الإشارة إلى يحيى النحوي بشأن خاصية العالم هاته[٦٦]؟ ربما، لكن من الأفضل من غير شك أن نتذكّر كلمات القرآن الكريم التي تقول: ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾[٦٧]، وهي صيغة أكثر جذرية من كل النصوص العديدة للكتاب نفسه التي تركّز على تيمة النهاية المحدّدة لكل حياة فردية. إن التحقق من أن العالم سيفنى يستلزم

---

(٥٩) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١٠٢ (٣٢ـ٣).

(٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣١.

(٦١) انظر: ed. Guidi and Walzer, *Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele*, p. 32 (p. 49), and ed. Badawi, *Plotinus Apud*, p. 8.

(٦٢) الكندي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٧.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٧.

(٦٤) إن «أجرام العالم» هي بطبيعة الحال الأجرام السماوية. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٩.

(٦٦) انظر: *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, pp. 77 and 83.

(٦٧) القرآن الكريم، «سورة الروم،» الآية ٨.

أثولوجيا شديدة الاختلاف عن تلك التي يتحدّث عنها أرسطو، بل وعن الأثولوجيا ذاتها التي يتحدّث عنها أفلاطون.

إننا الآن، إذن، أمام عالم قد بدأ وهو عالم سينتهي، والزمان الذي يتحدد بهذا الشكل، أي كونه محدّداً بين القبل والبعد، هو عموماً عدد الحركة التي هي حركة هذا العالم. ونحن نعرف، بعد برهان أهملنا تفاصيله، أن جرم العالم، والحركة والزمان في تزامن، بل يمكننا الذهاب أبعد من ذلك والتساؤل عن الشيء الذي يملأ هذا الزمان المتناهي. ويمكن استبدال هذا التساؤل الذي يشكّل مفارقة تاريخية بتساؤل آخر: ما هو القانون الأسمى الذي يقود هذه الحركة التي يمثل هذا العالم مرتكزها، أو بعبارة أخرى ما أعراض هذه الأجرام؟ ليست قوانين الفيزياء هنا موضع تساؤل، إننا نتساءل ما إذا كان مسار الأشياء في مجمله مُنظّماً بمبدأ ميتافيزيقي، وما إذا كان له معنى أو ما إذا كان من دون حتمية؟ والحال يبدو أن الكندي قد عالج هذا الإشكال، ويجب علينا فحص هذه النصوص التي قام فيها بذلك.

خامساً: تمامية العالم أو أفضل العوالم؟

يرد النصّ الأول في البرهان على تزامن الأجرام والحركة والزمان. ونحن نعرف سلفاً، في هذا المقام، أن هذين الأخيرين عرضان للأجرام، وأن الأطراف الثلاثة كلها متناهية. وسعى الكندي هناك إلى تِبيّان أنها مقترنة اقتراناً ضرورياً، وطرح البديل التالي: إذا وجد جرم، فإما أن الحركة موجودة ضرورة، وإما أنها غير موجودة. وفي الحالة الثانية، فإمّا لا وجود للحركة بتاتاً، وإما أنها غير موجودة، لكن يمكنها أن توجد. وألا تكون موجودة بتاتاً أمر محال، لأننا أقررنا بتزامن الحركة والأجرام. فلم تبق إلا الفرضية الأولى: لا وجود للحركة لكن هناك إمكانية وجودها. وعندئذ يقول الكندي:

«وإذا كان جِرْمٌ موجوداً، ممكناً أن يكون حركةٌ موجودة، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام، لأن المُمْكِنَ لهُ الشّيء هو الموجودُ ذلك الشّيء في بعض ذوات جوهره، كالكتابة موجودة بالإمكان لمحمّد، وليست فيه بالفعل، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان، أعني في آخَرَ من النّاس. فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام، فهي موجودة في الجِرْم المطلق؛ فهي موجودةٌ اضطراراً في الجِرْمِ المطلق»[٦٨].

(٦٨) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١١٨ (٥٢).

ورهان هذا الجزء من البرهان كان هو البرهنة على أنه إذا وجدت الحركة في العالم على الأقل في حالة إمكان، فإن الحركة ليست فقط لا متقدمة ولا متأخرة على الجرم التي تكون عرضاً له، بل إنها ستكون عرضاً غير منفك عن الجرم.

وعَصَب الدليل يكمن في كونه يستخلص ضرورة وجود الممكن في محل ما انطلاقاً مِنَ الوجود الممكن بصفة عامة: فالممكن هنا ضروري هناك، وبالتالي فهو ضروري بشكل مطلق.

إن المسلّمة التي يقوم عليها هذا الدليل لا يمكنها ألا تستحضر صورة «مبدأ التمامية» الذي استنتجه لفجوا (A. Lovejoy) من جملة لأفلاطون والقائلة: «إن الذي أسس الصيرورة...، والخالي من الغيرة، تمنّى أن يصبح كل شيء شبيهاً به قدر المستطاع[٦٩]». قد نعتقد أن لفجوا يغالي في تأويل معنى الكلمة الإغريقية «panta»، أي «كل شيء»، عندما يعتقد أنه باستطاعته أن يستخلص من هذه الصيغة، في ما وراء ما كتبه أفلاطون، أن: «العالم ليس فقط تامّاً (plenum formarum)، حيث يتم تمثل مجموع التنوّع الممكن تصوّره الذي يطال أنواع الأشياء الحيّة تمثلاً شمولياً، وإنما على اتساع الخلق ووفرته أن يساويَ في الاتساع إمكانية الوجود، بعدما تم الإقرار بأنه لا وجود لإمكانية أصلية للوجود لم تتحقق»[٧٠].

ومهما كان الأمر، فإن الكندي لا يذهب إلى هذا الحدّ في النصّ الذي أوردناه، إلا أنه مع ذلك يستنتج في هذا النصّ، وبشكل واضح، الضروريَ من الممكن. لنضف أن الترجمة العربية لكتاب جالينوس المدعى **مختصر طيماوس** يسير في الاتجاه نفسه الذي سار فيه لفجوا: «لا حسد معه ولا بُخل على شيء من الأشياء في وقت من الأوقات»[٧١].

---

(٦٩) انظر: *Timée de Platon*, traduit par Luc Brisson (Paris: Les Belles Lettres, 1991), 29d-e.

(٧٠) انظر: Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1950), p. 52.

لنسجل أن لفجوا (Lovejoy) بالنسبة إلى هانتيكا قد ارتكب خطأين بإسناده مبدأ التمامية إلى أفلاطون ورفضه لأرسطو. انظر: J. Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristote's Theory of Modality* (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 95.

والواقع أن لفجوا يشير لدى أرسطو إلى جانب آخر من المبدأ: إنه التتالي التام لتراتب الأنواع. انظر: Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, pp. 55 sqq.

(٧١) انظر: Plato, *Plato Arabus*, edidit Richardus Walzer, Corpus Platonicum medii aevi (Londinii: Inaedibus Instituti Warburgiani, 1951-1952), v. 1: *Galeni compendium Timaei Platonis allorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, ediderunt Paulus Kraus et Richardus Walzer (1951), p. 5 (Latin Translation, pp. 9-10).

إن هذا الإثبات الذي جاء على لسان جالينوس العربي هو أكثر قطعية من نصّ الكندي، حيث إن الأثر الممكن لوجود مبدأ التمامية يبقى من دون شك ضعيفاً إلى حدّ أنه يقْصُرُ عن أن يقودنا إلى قناعة حاسمة. ويمكننا أن نُقرِّب نصّ الكندي في كتاب الفلسفة الأولى من صيغة مبدأ التمامية الذي قدمه ج. هنتيكا (J. Hintikka): «كل مرة يصحّ فيها القول إن كُلّياً ما («صورة») يوجد وجوداً كمونياً ممكناً»، فلا بد أنه كانت هناك عملية تمثيل قبلي سابقة للكلّي نفسه الموجود بالفعل. والحال أن هنتيكا يصف بالخصوص هذه الصورة بالضعيفة، وخصوصاً أن الأمر يتعلق بتحقق لأشْكَال ممكنة لأفراد وأحداث[72].

لكن خلاصة رسالة في علة الكون والفساد تذهب أبعد من ذلك. لقد عالج الكندي في هذه الرسالة مشكل تأثير الأجرام في الكائنات الخاضعة للكون والفساد، وهذا التأثير ينتج ذاته من الإرادة الإلهية، ومن التنظيم الذي تفرضه على نظام العالم. ويضيف: وهكذا «لإظهار كمال القدرة، أعني إخراج كل ما لم يكن محالاً إلى الفعل اضطراراً»[73].

يدعونا السياق إلى تأويل هذه الإمكانية كتطابق بين عناصر عالم منظّم من قبل الله، حيث «يصير بعضه علة لكون بعض، وبعضه مصلحاً لبعض». ويوجد مقطع شبه مطابق، لكنه أكثر بلورة في رسالة سجود الجرم الأقصى: «فهذه هي القدرة الحق الفاعل للحق، إذ هي إخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذي ليس بمحال، وهذا هو السجود الحق للجوّاد في الفيض بكل فعل غير محال»[74]. يمكن لجملة لفجوا الواردة آنفاً أن تُسَجَّل على هامش نصّيْ الكندي السابقين، واللذين يؤيدان معنى النص السابق ويوسعانه.

يبقى أن مبدأ التمامية، كما استخلصه هنتيكا من نصوص أرسطو، يفيد أزلية الزمان: «لا وجود لأي إمكانية غير محدودة لا يمكن أن تتفعّل في زمان أزلي»[75]. لكننا نعرف أن الأمر الذي يضمن تحقق الإمكانات بشكل ضروري، بالنسبة إلى الكندي،

---

(٧٢) لنسجل أن هذه الصيغة تترتب على تحليل نظرية أرسطو حول الحركة. انظر: *Time and Necessity: Studies in Aristote's Theory of Modality*, p. 106.

(٧٣) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ٢٣٧.

والمحال بحسب رسالة في حدود الأشياء هو «جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة». انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٩ (١١٨).

(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٩ (وَرَدَت من دون شك فلتة في النص العربي). بخصوص الحق فاعل الحق، انظر رسالة في الفلسفة الأولى: «الحق الأول الذي هو علة كل حق» في: ج ١، ص ٩٨ (٣٠).

(٧٥) *Time and Necessity: Studies in Aristote's Theory of Modality*, p. 96.

يجب أن يأتي من مكان آخر غير هذا الانفتاح اللامتناهي الذي قد تمنحه أزلية العالم، بل إن طرح المشكل يوحي نفسه بالحل، ما دامت إرادة الله هي التي تحدّ الزمان الآتي. ومن جهة أخرى، فالعبارات الأكثر حماسة التي قرأناها في نصوصه بصدد مبدأ التمامية تشير بوضوح إلى هذه الإرادة. فالضمانة المبحوث عنها ليست موجودة في المسار الأزلي للأشياء، وإنما هي موجودة في الله. صادفنا آنفاً الصيغة التي تقول إن الله يُفعِّل كل ما ليس بمحال، لكن قبل ذلك، وفي هذا النص الطويل ذاته الذي استخرجنا منه هذه الصيغة نقرأ أيضاً أن الله «هو موجب الأمر الأصلح»[٧٦]، أعني نظام العالم بشبكاته العلية ومصالحه المتبادلة. ونهاية رسالة في سجود الجرم الأقصى التي أوردناها آنفاً تشير إلى قدرة الله التي، بجعلها «الماهيات» (كلمة ماهيات [essences] هي ترجمة لكملة المعاني الواردة في النصّ) تنتقل إلى الوجود، وتخلق الجواهر البسيطة والمركبة، الحيّة وغير الحيّة... إلخ. إنها تشكل عالماً مُتقناً[٧٧] بإمكاننا تمثله ككائن حي فريد «على قدر الأصلح»[٧٨].

تظلّ هذه المعطيات في مستوى تنظيم عام، لنسق كوني، يطال في الوقت نفسه الأجرام السماوية[٧٩] وأشياء الأرض. ويورد الكندي، في بداية رسالة في علة الكون والفساد أن من العلامات الدالة على حكمة الله في نظْمِ هذا العالم «إتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل»[٨٠].

إنه ليس من المؤكد أن الكندي هنا يتجاوز دورة الكائنات[٨١]، كي يصل إلى مصير الكائنات الشخصية التي مع ذلك يعنيها بالخصوص مفهوم الأصلح، وهو المفهوم البيولوجي الذي يتبادر إلى ذهننا ضرورة عند قراءتنا لكل هذه النصوص المتطابقة. ينبغي الاعتراف بأن هذا اللايقين يمنعنا من الذهاب أبعد من الإقرار بصورة ضعيفة لمبدأ التمامية، الذي ليس مع ذلك مفهوماً أنطولوجياً، ولا مفهوماً أخلاقياً. إن الإشكالات التي

---

(٧٦) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ٢٣٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧.

(٧٨) «على قَدر الأصلح»، بحسب التصحيح الذي أدخله أبو ريدة (في حين نقرأ في المخطوط عبارة قُدرة).

(٧٩) انظر ملاحظة أبو ريدة، في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١.

(٨٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥.

(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٨. حيث إن النباتات والحيوانات (الحرث والنسل) تظهر في المرتبة الأخيرة من النظام الكوني، وهي موضوعة مع ذلك صحبة الأجرام السماوية (الأشخاص العلية) ضمن صنف «الجوهر الذي له نفس» (الجوهر النفساني).

طرحها الكندي تكمن أولاً، على المستوى الفيزيائي العام، في البرهنة على ضرورة وجود الحركة في «مطلق الجرم»، أي في العالم مجتمعاً، مع الحفاظ على تصور يقول بأن هذا العالم بدأ وسينتهي. وتكمن بعد ذلك، على المستوى الكوسمولوجي، في البرهنة على أن الكوسموس معقول، أو كما يقول إن «كل ما ليس بمُحال ينتقل إلى الفعل» مع هذه المسلّمة المكملة بأن هذه المعقولية هي أيضاً انسجام. وهو لا يلجأ من أجل ذلك، لا إلى فرضية محاكاة الكائنات المحسوسة لعالم الصور الأزلية، ولا إلى أزلية العالم؛ إنه يعوض كل ذلك بحكمة وقدرة خالق لا يفعل سوى الأصلح، وفق أطروحة اعتزالية معروفة. وبعدما انطلقنا من مبدأ التمامية، رغبة منّا في القيام باستكشافه وبتوسُّل بالنصوص، ها نحن نقترب من مبدأ مختلف كل الاختلاف، وهو مبدأ أفضل العوالم. لكن أثولوجيا الكندي لا تبني برهانها، في هذا الموضوع، كما هو الأمر في مواضيع أخرى[٨٢]، على ما هو فردي. لنسجل مع ذلك أن الكندي لم يتجاهل التاريخ، على الأقل تاريخ المعرفة، إذا ما تذكّرنا أحد النصوص الذي كنّا قد انطلقنا منه في بداية هذا الفصل. وبعدما اجتمعت هذه «الأوائل الحَقِيّة» «في الأعصار السالفة المتقادمة، عصراً بعد عصر، إلى زماننا هذا»، فإنه ينبغي مواصلة ما قام به القدماء بصدد الحق، «وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تامّاً»[٨٣].

والخطاطة التاريخية المتضمنة هنا لا ترسم تتالي حضارات ظهرت، ثم بادت، كما هو الشأن لدى أرسطو، وإنما تفيد تقدماً يسير نحو نهايته. يبقى عندئذ أنه من الواجب فهم تعايش الوحي اللحظي الذي يوحى إلى الرسل، والعلم الذي يتأسس من قرن إلى قرن، بعدما قال الكندي في الفقرة ذاتها إنهما يمتلكان المحتوى ذاته: «لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبيّة، وعلم الوحدانية، وعملَ الفضيلة، وجملة علم كل نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه»، وهذا بالجملة «هو الذي أتت به الرسلُ الصادقة»[٨٤].

بهذا الشكل يتحدد اتفاقهم مع الفلاسفة من دون أن يدقق الكندي بوضوح أن هؤلاء كانوا وثنيين ـ باستثناء يحيى النحوي. وهو يقول ذلك من دون أن يقوله (ربما بسبب هذا الأخير) في صفحة كاملة: لقد كان أرسطو «مبرّز اليونانيين في الفلسفة»؛

---

(٨٢) انظر: Jean Jolivet, «L'action divine selon al-Kindī,» *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. 50 (1984), pp. 311-329.

(٨٣) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ (٣٢ ـ ٣٤).

(٨٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٤ (٣٥).

وينبغي اقتناء الحق «من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا». وأخيراً، فمشروع الكندي هو تتميم ما لم يقله القدماء «على مجرى عادة اللسان وسُنّة الزمان»، وهما الشرطان اللذان يضعهما الكندي. ومن المُغري أن نتذكر هنا القضية السابعة التي يوردها الشهرستاني عن أبي الهذيل العَلّاف، والتي تعتبر أنه يجب على المكلف معرفة الله، وأن يعلم حُسن الحسنِ وقُبْحَ القبيح قبل كل وحي[٨٥].

ومهما كان شأن هذا التقريب بين الموقفين، فبإمكاننا أن نرى في تاريخ الفلسفة والعلم، كما يتصوره الكندي، حالة خاصة من تحقق هذه الإمكانات التي يذكرها عدة مرّات.

---

(٨٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق فتح الله بدران، ٢ ج (القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٥١ و١٩٥٥)، ج ١، ص ٧٤. والترجمة الفرنسية في: Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, traduit par D. Gimaret et G. Monnot, Collection Unesco d'œuvres représentatives; Série arabe (Paris; Leuven: Peeters, 1986), pp. 195-196.

أما بخصوص العلاقات بين البحث العقلاني والوحي، بحسب المعتزلة والفلاسفة، فينبغي الرجوع إلى: M. Mahdi, «Philosophie d'Aristote et pensée politique dans la communauté islamique: réflexions et comparaisons,» in: M. A. Sinaceur, ed., *Penser avec Aristote* (Toulouse: Erès - UNESCO, 1991) pp. 209-225 (223-224).

الفصل العاشر

الكندي والمعتزلة: الصفات الإلهية والإبداع والحرية(*)

بيتر أدمسون(**)

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل، في: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 13, no. 1 (2003).
وقد نقله إلى العربية رمزي طالب وراجع الترجمة أحمد العلمي.

(**) أستاذ في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، قسم الفلسفة، كلية كينغز، لندن.

اشتهر الخليفتان العباسيان المأمون والمعتصم اللذان حكما على التوالي من سنة ١٩٨ إلى ٢٢٧ هجرية (٨٤٢ ـ ٨١٣ ميلادية)، عند مؤرخي الفلسفة، بسبب أمرين: الأمر الأول يكمن في كونهما دعّما حركة الترجمة الكثيفة التي هي عبارة عن مشروع كان قد انطلق في القرن السابق مع جدِّ المأمون، أي المنصور. والنتيجة التي ترتبت على تلك العملية هي أن العديد من أهم الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية قد تم نقلها إلى اللغة العربية[1].

والأمر الثاني هو كونهما قد جعلا عقيدة الدولة قائمة على آراء المعتزلة التي أصبحت تبعاً لذلك هي المدرسة المهيمنة في علم الكلام في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وقبل أن يتراجع تأثير المعتزلة خلال حكم المتوكل (توفي سنة ٢٧٤ هجرية/ ٨٦١ ميلادية) عرف قولها بخلق القرآن تدعيماً بفضل الحدث السيئ السمعة الذي اشتهر باسم المحنة. وعرف الاتجاه الاعتزالي قوة مؤثرة خلال القرن التالي[2]، وبالتالي من الطبيعي أن نتساءل عن الكيفية التي تفاعلت بها هاتان السياستان

---

(١) بخصوص حركة الترجمة، انظر: Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)* (London: Routledge, 1998).

كما يمكن الرجوع أيضاً إلى أعمال أخرى مفيدة، مثل: Abdurrahmân Badawi, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Paris: Vrin, 1968); Cristina D'Ancona, *La Casa della Sapienza: La Trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba* (Milan: Guerini, 1996); Gerhard Endress, «Die wissenschaftliche Literatur,» in: Wolfdietrich Fischer, ed., *Grundriss der arabischen Philologie, Band III: Supplement* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1992), and Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus* (Leiden: Brill, 1968).

(٢) إن أكثر الأعمال إفادة بخصوص علم الكلام المبكر بما فيه المذهب الاعتزالي في بدايته، هو العمل الأوحد الذي ألّفه الباحث: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols. (Berlin: De Gruyter, 1991-1995).

ويتضمّن المجلدان الخامس والسادس ترجمات ألمانية للعديد من الروايات الموثوقة لمواقف المعتزلة. وخلال هذا الفصل، سأستشهد بروايات من أصلها العربي، لكنني سأشير إلى الباحث فان إيس، عندما تقتضي الحاجة، بالحرفين VE متبوعة برقم المقطع ورقم النص. وبخصوص المعتزلة بصفة عامة، انظر عمل الباحث: Hans Daiber, *Das* =

في ما بينهما. فما تأثير أفكار المعتزلة في أولئك الذين أنجزوا مشروع الترجمة، إن كان هناك تأثير، وما تأثير هذه الترجمات في المعتزلة؟

يتناول هذا الفصل أول هذين السؤالين، من خلال دراسة تأثير الأفكار الاعتزالية في أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (توفي بعد وقت وجيز من سنة ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، الذي كانت حلقة المترجمين التابعين له في بغداد مسؤولة عن ترجمات أعمال أفلوطين وبرقلس وأرسطو وغيرهم[٣]. ومن المعروف جيداً أن الكندي قد تأثر تأثراً عميقاً بهذه الترجمات، وأن رسائله التي وصلتنا تعتمد إلى حدّ كبير على أرسطو والأفلاطينيين المحدثين (ومن ضمنهم شرّاح أرسطو مثل يحيى النحوي (Philoponus))، وتعتمد على مؤلفين يونان آخرين ضمن لائحة تراوح بين رجال الدين المسيحيين وعلماء رياضيات كأقليدس. لكن الأمر الأقل وضوحاً هو طبيعة ردّ الكندي، إن كان هناك ردّ، على شيوخ المعتزلة الذين كانوا مهيمنين في أيامه على بغداد والبصرة.

والمسألة قد أثَارَهَا ناشر ومحقق أعمال الكندي، محمد أبو ريدة، الذي دافع في مقدمة تحقيقه عن الفكرة التي تقول إن الكندي قد شارك المعتزلة في بعض الاهتمامات الكلامية[٤]. وقد تبعه في ذلك ريتشارد ولتزر (R. Walzer) في مقال يحمل عنوان: «دراسات جديدة حول الكندي»[٥]، الذي لاحظ وجود علاقة قوية بين الكندي والمعتزلة، اعتماداً على مقطع عمل فيه الكندي على تفسير القرآن ورد كاستطراد أثناء عملية فهرسة أعمال أرسطو (سأتحدث عن هذا المقطع في الصفحات التالية، في القسم

= *theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī*, Beiruter Texte und Studien; 19 (Beirut: Franz Steiner, 1975).

وهي دراسة غنية وواسعة النطاق على الرغم من كونها ركّزت بالأساس على المعتزلي معمّر؛ انظر أيضاً: Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila: Premiers penseurs de l'Islam* (Beirut: Dar-El-Machreq, 1956), and Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza; 4 (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

بالإضافة إلى الدراسات العديدة التي أنجزها الباحث ريتشارد فرانك (Richard M. Frank) التي نستشهد بها في الصفحات التالية.

(٣) انظر: Gerhard Endress, «The Circle of al-Kindi's,» in: Gerhard Endress and Remke Kruk, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday* (Leiden: Research School CNWS, 1997), pp. 43-76.

(٤) أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حقّقها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٩ ـ ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣م)، ص ٢٨ ـ ٣١.

(٥) موجود في: Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Harvard University Press, 1962), pp. 175-205.

الثاني). وقام جوليفه (J. Jolivet) بمقارنة أكثر شمولية بين الكندي وشيوخ المعتزلة في كتابه الموسوم بـ العقل حسب الكندي، مستخلصاً أن الكندي كان «أكثر فلاسفة الإسلام ممارسة للكلام، وأكثر متكلمي المعتزلة ممارسة للفلسفة[٦]». ومهدت هذه الدراسات الطريق للنقاش الذي أثاره إفري (A. Ivry) في ترجمته لكتاب الكندي في الفلسفة الأولى[٧]. وتخلص دراسة إفري المتزنة والدقيقة إلى نتيجة مفادها أن الكندي كان على وعي بوجود المعتزلة، وأنه كان يقوم بالردّ عليهم، لكنه كان يعتبرهم بالخصوص بمثابة منافسين. والأمر المهم في ذلك هو التأويل الذي قام به إفري لمقطع موجود في كتاب في الفلسفة الأولى الذي اعتبره سجالاً موجهاً ضد شيوخ المعتزلة[٨].

وبالتالي ليست علاقة الكندي بالمعتزلة من دون أساس، وخليق بنا أن نقدم السببين اللذين من أجلهما نعتبر أنه من المفيد إعادة النظر في المسألة هنا:

١ ـ لا شك في أن الكندي كان على علم بوجود المعتزلة، وأنه قام بالردّ عليهم. وأنه كان على علم بوجودهم هو أمر واضح، نظراً إلى هيمنتهم في زمانه. والعديد من أعماله كانت مهداة للخليفة المعتصم أو لابنه، أحمد، وبالتالي فهي أعمال مؤرخة في ما بين سنة ٢١٨ ـ ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م، في الوقت الذي كانت فيه المحنة في أشد قوتها. وردّه عليهم هو أمر أكثر وضوحاً من خلال عناوين بعض أعماله التي، للأسف، لم تصلنا. وتتضمن لائحة أعمال الكندي التي أوردها كتاب الفهرست لابن النديم العديد من المؤلفات التي كانت من دون شك تخوض في جدالات تورط فيها شيوخ المعتزلة[٩]، وهي تضم بالخصوص عنوان مُؤَلَّف أنكر نظرية الذرة التي تبنَّاها معظم

---

(٦) انظر: Jean Jolivet, *L'Intellect selon Kindī* (Leiden: Brill, 1971), p. 156.

(٧) انظر: «Al-Kindi and the Mu'tazilah: A Reevaluation,» in: *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1974), pp. 22-34.

يبدأ إفري معالجته للنص بعد التلخيص الاعتيادي لتأويل كل من والتز وأبي ريدة.

(٨) تجد وجهة نظر إفري دعمًا في: Hillary Suzanne Wiesner, «The Cosmology of al-Kindi,» (Unpublished Ph.D. Thesis, Harvard University, 1993), p. 30.

باعتبار الكندي للمعتزلة كـ «منافسين»، «اعترف بأن هناك اختلافات في المنهج وتداخلاً في الموضوع بين الفلسفة وعلم الكلام الاعتزالي، ثم اصطف إلى جانب الفلسفة». انظر: Ian Richard Netton, «Al-Kindi's: The Watcher at the Gate,» in: Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London: Routledge, 1989), pp. 45-98.

وهو كذلك يتّخذ موقفاً وسطياً، مضيفاً إلى النقاش إشارة تقرّ بأن فهم الكندي لمسألة توحيد الله هو أمر استلهمه من المعتزلة. وبخصوص هذا الإشكال، انظر الصفحات التالية، القسم الأول.

(٩) من بين تلك العناوين، نقرأ: «في أن أفعال الباري كلها عدل لا جور فيها، وكتاب في بحث قول المدّعي أن الأشياء الطبيعية تفعل فعلاً واحداً بالإيجاب الخِلقي، ورسالة في أن الجسم في أول إبداعه لا ساكن ولا متحرك ظن =

شيوخ المعتزلة[١٠]، ومؤلفات أخرى عديدة يمكن عدّها من بين تلك التي كانت موجهة إلى مجادلة المعتزلة[١١].

وما دامت هذه الردود الصريحة التي ردّ فيها الكندي على المعتزلة قد ضاعت، فإننا نتمنّى أن تقودنا الدراسة الدقيقة لمؤلفاته التي وصلتنا إلى التوصل إلى علامات إضافية تدلنا على العلاقة التي كانت تربطه بهم.

٢ ـ كون الدارسين السابقين ركّزوا على موقف الكندي من المنهج الاعتزالي، بدل التركيز على موقفه من مذهب محدد من مذاهب المعتزلة. ويمكن للمرء أن ينظر مثلاً في مناقشة ولتزر لتفسير الكندي للقرآن الكريم، أو موقف إفري الذي يعتبر أن الكندي كان مدافعاً عن العقلانية الإغريقية ـ على الرغم من مصدرها الخارجي ـ عوض الدفاع عن المقاربة الكلامية للمتكلمين. وفوائد هذه الاستراتيجيا واضحة بما فيه الكفاية. وهي تساعد على تحديد موقع الكندي وسط تراث أولئك، مثل الفارابي وابن رشد، الذين أرادوا الدفاع عن الفلسفة من حيث كونها تعادل التراث الكلامي، إن لم تكن تعلو عليه. لكن عوض ذلك، سنركّز هنا على مشروع مختلف. وبدل التركيز على مسألة المنهج، ستقوم المقارنة التي سأعقدها بين الكندي والمعتزلة على ثلاث مسائل فلسفية محددة. وهاته المسائل الثلاث التي تم اختيارها بسبب أهميتها البالغة لدى المعتزلة، لا بسبب أهميتها في أعمال الكندي الموجودة، هي: (١) الصفات الإلهية، و(٢) طبيعة فعل الخلق الإلهي، وأخيراً (٣) حرية الإنسان.

= باطل». وبخصوص هذه العناوين الثلاثة، انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل؛ اعتنى به بعد موته يوهانس روديغر وأوغست موللر، ٢ ج (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢)، ص ٢٥٦ (٤ و٩ ـ ٨)، و٢٩٥ (١٨ ـ ١٩).

وأثار أحمد حسناوي الانتباه إلى وجود عنوان آخر للكندي يشير إلى أن هذا الأخير يرد على قول أبي الهذيل العلاف، وعنوانه هو التالي: «في الرد على من زعم أن للأجرام في هويها في الجو توقفات،» ضمن كتاب ابن النديم، الفهرست، ص ٢٥٩ (١٦ ـ ١٧). وانظر مقال أحمد حسناوي حول الكندي في: *Encyclopédie philosophique universelle*, editée par André Jacob, 4 vols. (Paris: Presses Universitaires de France, 1998-2002), vol. 3: *Les œuvres philosophiques*, pp. 655-657.

(١٠) «رسالة في بطلان قول من زعم أن الجزء لا يتجزأ،» في: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٥٩ (١٩ ـ ٢٠). وهذا أمر أشار إليه الباحث في: Alfred Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise «On First Philosophy»* (Albany, NY: SUNY Press, 1974), p. 50, footnote 52, and Felix Klein-Franke, «Al-Kindī,» in: Oliver Leaman and Seyyed Hossein Nasr, eds., *History of Islamic Philosophy*, Routledge History of World Philosophies (London: Routledge, 1996), p. 169.

(١١) انظر مثلاً: «رسالة في الاستطاعة وزمان كونها،» في: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٥٩ (١٦). وقد كتب كل من المعتزليين حفص الفرد ومعمر بن عبّاد أعمالاً تحمل العنوان ذاته: في الاستطاعة، انظر: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, vol. 5, pp. 252 and 254.

إن وجهات نظر الكندي بخصوص الصفات الإلهية قد عرفَت من قبل الدارسين اهتماماً كبيراً في الماضي[١٢]، نظراً إلى كونه أولاها عناية بالغة في الجزء الأخير الموجود في أهم أعماله الذي ورد تحت عنوان كتاب في الفلسفة الأولى. أما بخصوص مسألة الخلق، ومسألة الحرية، فإنه سيكون لزاماً علينا القيام ببحث معمّق في كتابات الكندي، كي نجد قرائن تبرز بشكل بيّن ردوده على المعتزلة. وسأبيّن أن موقف الكندي المتناقض مع المنهج الاعتزالي ينعكس في معالجته لنظرياتهم. فهو عادة ما يسلّم بهذه النظريات في صورتها العامة، لكنه يحوّلها عند شرحها والدفاع عنها في سياق الفلسفة بدلاً من القيام بذلك في سياق علم الكلام. وبالفعل، أتمنّى أن أبيِّنَ أن الكندي تعمّد الخوض في مجادلات كلامية ليبيّن أن الفلسفة تمتلك القوة لإيجاد مخرج لتلك المجادلات. وسأقدِّم مثالاً لافتاً في القسم الثاني، حيث سأبيِّنُ أن الكندي كان يعتمد بشكل مباشر على كتابات يحيى النحوي من أجل الوصول إلى تأويل مقنع للقرآن الكريم بصدد فعل الخلق الإلهي.

أولاً: الصفات الإلهية

إن أبرز نقطة التقاء بين فكر الكندي والاتجاه الاعتزالي موجودة في دليله السلبي الموجود في نهاية الجزء المتبقّي من كتابه في الفلسفة الأولى (سنشير إليه من الآن فصاعداً بحرفي الفاء والألف (ف.أ.))، الذي يريد أن يبيِّنَ بأنه لا يمكننا الحديث عن الله بالكيفية التي نتحدّث بها عن الأشياء المخلوقة. والواقع أن دليله يشغل مجموع الجزء الثاني من كتاب ف. أ.[١٣] بشروعه في الفصل الثالث بتصنيف أنواع الملفوظ (الملفوظ: 126.8-10 [RJ45.11-12])[١٤]. ويتلو ذلك حجج على أن كل الأشياء (ما عدا

---

(١٢) انظر: Michael Marmura and John Rist, «Al-Kindī's Discussion of Divine Existence and Oneness,» *Mediaeval Studies*, no. 25 (1963), pp. 338-354; Cristina D'Ancona-Costa, «Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindī sul primo principio,» *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, no. 3 (1992), pp. 363-422, and Jules Janssens, «Al-Kindī's Concept of God,» *Ultimate Reality and Meaning*, no. 17 (1994), pp. 4-16.

(١٣) لخص كلّ من Marmura وRist مجموع هذا الدليل، انظر: Marmura and Rist, Ibid., pp. 339-346.

(١٤) الاستشهادات من أعمال الكندي تحيل إلى رقم الصفحة ورقم السطر من تحقيق أبو ريدة. انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية. وكلّ الاستشهادات تحيل إلى المجلد الأول ما لم يذكر خلاف ذلك. وقد ظهرت طبعات جيدة، مصحوبة بترجمة فرنسية، في السلسلات التالية: Roshdi Rashed and Jean Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1998).

وبعض النصوص التي أحيل إليها سبق أن ظهرت في المجلد الثاني لهذه السلسلات التي تحمل عنوان: انظر: vol. 2: *Métaphysique et cosmologie.* =

الله) تتصف بالوحدة وبالتعدّد. فلا بد من وجود علة هذا الاقتران الحاصل بين الوحدة والتعدد، علة تكون هي ذاتها واحدة بالذات (13-132.10 [RJ53.12-15]). وفي الفصل الرابع يواصل الكندي مقصوده بتوضيح أن هذه العلة، التي يُسمّيها «الواحد الحق» (أو «الواحد بالحقيقة»)، ليست موضوع أية مقولة من المقولات، ما دامت كلها تفيد الكثرة (12-153.9 [RJ83.15-18]). يبدو أن الحصيلة تُقرُّ بأن الله الذي هو الواحد بالحقيقة، منزّه تنزيهاً مطلقاً، بالمعنى الدقيق الذي يفيد أنه لا يمكن قول شيء عنه. والكندي لا يستعمل لفظ الصفات للحديث عن الله، لكن يبدو أنه، من جهة أخرى، يساير المعتزلة في رفضها للموقف الذي يستعمل اللغة العادية للحديث عن الله[١٥]. وبالفعل، فالعديد من الدارسين قد لاحظوا من قبل هذا الاتفاق بين الكندي والمعتزلة[١٦].

يثبت الكندي أولاً وجود الله من خلال تحليله لأنواع الملفوظ. ثم يعرض لائحتها وهي: «إمّا أن يكون جنساً، وإما صورةً، وإما شخصاً وإما فصلاً وإما خاصةً، وإما عرضاً عامّاً»، لكنه بعد ذلك يبيّنُ أن هذه الأقسام تندرج كلها تحت صنفين رئيسيين هما «الجوهرية» و«العرضية» (126.12 [RJ45.14-15]). هذا التمييز الحاصل بين ما هو جوهري وما هو عرضي هو تمييز يكتسي أهمية بالغة في الدليل الأول الذي يقيمه الكندي لإثبات وجود الله:

«وأيضاً كل شيء كان في شيء آخر عرضاً، فهو في شيء آخر ذاتي، لأن كل شيء كان في شيء بعرض، فهو في شيء آخر بالذات؛ وإذ قد بينّا أن الوحدة في هذه

= وحيثما حدث ذلك، فإنني سأحيل أيضاً إلى رقم الصفحة والسطر من طبعة هذا المجلد، مسبوقة بحرفي RJ.

(١٥) العديد من النصوص التي تمّ إنتاجها تحت إشراف الكندي استعملت مع ذلك لفظ «الصفات»، بما فيها الكتب التي تحمل العناوين التالية: أثولوجيا أرسطاطاليس، وكتاب في الخير المحض (الذي عرف في ما بعد بكتاب العلل)، ثم كتاب آراء الفلاسفة لأمونيوس (منحول وغير صحيح النسبة). أما بخصوص كتاب الأثولوجيا، انظر: Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the «Theology of Aristotle»* (London: Duckworth, 2002).

أما بشأن لفظ «الصفات»، فانظر بالخصوص ٤ ، ٤ ، ٥، وانظر بشأن كتاب *De Causis* عمل الباحثة في: Cristina D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Études de philosophie médiévale; vol. 72 (Paris: Vrin, 1995).

أما بخصوص كتاب *Opinions of the Philosophers* انظر عمل الباحث: Ulrich Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios: Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; Bd. 49, 1 (Marburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft; Stuttgart: F. Steiner, 1998).

(١٦) انظر: Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī*, p. 134; Netton, «Al-Kindi's: The Watcher at the Gate,» pp. 57-58, and Janssens, «Al-Kindī's Concept of God,» p. 14.

جميعاً [أي الأشياء المخلوقة] بعرض... فالوحدة ـ في ما هي [فيه] بعرض مستفادةٌ الوحدة له ـ مما هي فيه بالذات. فإذاً هاهنا واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة» .([RJ53.10-15] 132.8-14)

سأعود في ما بعد إلى هذا الإثبات الذي يثير استغرابنا، نظراً إلى وجوده ضمن الدليل السلبي للكندي، على أنه يمكن القول بصدد الله إنه «واحد»، لكنه واحد بـ «الذات» أو «في نفسه».

أولاً، لنقارن نظرية الملفوظ التي استعملها الكندي في دليله بالنظرية التي اعتنقتها المعتزلة. ينبغي علينا توخّي الحذر عند إطلاق تعميمات بخصوص مذاهب المعتزلة، إذ حتّى لو اقتصرنا على تلك المذاهب التي نشطت قبل الكندي وفي زمانه، فهناك كمّ هائل متنوّع من الآراء التي دافع عنها مفكّرون يُنسَبون إلى التراث الاعتزالي[١٧]. ومع ذلك، فالخطوط العريضة لنظرية المعتزلة بخصوص اللغة ظهرت مع روايات متأخرة وردت عن مذاهبهم. وقد كانت هذه النظرية بالخصوص في خدمة التصور السلبي للذات الإلهية الذي ظهر مع واصل بن عطّاء الذي يُنسبُ إليه تأسيس الاتجاه الاعتزالي. فحسب الشهرستاني، قال واصل بن عطاء إن من أثبت معنى صفة إلهية قديمة فقد أثبت إلهين[١٨]. وفي ما بعد اتفقت المعتزلة، وهي في الغالب ما تضيف حججاً على هذه النقطة، على أن وحدانية الله تجعلنا بمنأى عن القول بوجود صفات إلهية حقيقية مستقلة. ولا شيء حتى الآن يختلف عمّا نجده عند الكندي.

لكن ماذا تعنيه المعتزلة بقولها لا وجود لهذه الصفات الإلهية؟ وفي ما بعد سارع متكلمون مناوئون للمعتزلة مثل الشهرستاني إلى اتهامهم بـ «التعطيل»، أي نفي الصفات

---

(١٧) وبالفعل، سيكون من المفارقة التاريخية إن نحن افترضنا أن الكندي نفسه كان يعتبر أن كل الشخصيات التي سأشير إليها لاحقاً، سواء منها التي تنتمي إلى التراث البغدادي أو البصري، قد كانت تشكّل مدرسة موحّدة تحت اسم المعتزلة، التي يتم تحديدها بنظريات مشتركة في ما بينها. ومن المعقول أن نفترض أنه كان على بيِّنةٍ من أن اتجاهاً من بين العديد من معاصريه كان يميل إلى اعتناق المذهب السلبي في علم الكلام أو حقيقة الحرية الإنسانية، مثلاً، وأنه كان على وعي من أن هذه الشخصيات كانت تشكّل مجموعة متميزة أو مجموعات. لكن الدليل الذي أقدمه لا يتطلب حتى هذا الافتراض التاريخي البسيط؛ إن ما أنا في حاجة إليه هو الإقرار بأن الكندي كان على علم بهذه الاتجاهات، وأنه ردّ بالخصوص على نظريات بعض المتكلمين (مثل، أبي الهذيل العلاف، كما أعتقد ذلك على وجه الخصوص) الكلامية التي يعتبرها المتأخرون ضمن الاتجاه الاعتزالي.

(١٨) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ٣ ج (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ١٩٦٨)، ص ٤٦ (١٢ ـ ١٣).

انظر أيضاً عمل الباحث ألبير نادر، في: Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila: Premiers penseurs de l'Islam*, pp. 49-50.

التي أقرها القرآن الكريم. إن تأويلاً رؤوفاً سيضطر إلى الاعتراف بأن لديهم بالتأكيد موقفاً إثباتياً من الكلام الإلهي. لكن من الواجب علينا، إن نحن أردنا إدراك ذلك، أن نطلق في البداية من الكلام اللاإلهي: أي بـ «صفات» الأشياء التي خلقها الله. وبحسب معظم شيوخ المعتزلة، فالأشياء المخلوقة عبارة عن ذرات، وهذه الذرات تحمل صفاتٍ. وتُسمّى هذه الصفات «أعراضاً»[19]. ها هو نموذج رواية لمواقفهم مستقاة من أوثق مصدر لدينا بخصوص الرعيل الأول من المعتزلة، وهذا المصدر هو أبو الحسن الأشعري. يقول في كتاب مقالات الإسلاميين:

«وقال قائلون منهم، أبو الهذيل وهشام، وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب والإسكافي وغيرهم: الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأراييح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراض غير الأجسام»[20].

لنلاحظ الآن أن هناك تفاوتاً كبيراً في النظريات الفيزيائية لدى الجيل الأول من شيوخ المعتزلة. فأبو الهذيل العلّاف، مثلاً، دافع عن موقف مفاده أن هناك عدداً قليلاً من الأعراض، مثل السكون والحركة، وهي أعراض تُحمَل بشكل مباشر على الذرّات، في حين أن اجتماع عدد من الذرات هي التي يسمّيها «الأجسام»[21]. وفي مقابل ذلك، ذهب ضِرار بن عمرو إلى القول إنه لا وجود لذرّات، وإن الأجسام هي بالأحرى عبارة عن اجتماع أعراض من دون أي محمول منفصل للأعراض، باستثناء الجسم الذي يتألف من تلك الأعراض[22]. مع ذلك، فإن المعتزلة ظلّت حتى زمن الكندي متفقة إلى حدّ كبير على المبدأين التاليين:

(أ) كل شيء يكون لازماً لشيء آخر هو صفة مخلوقة أو «عرض» مخلوق.

(19) تستعمل، في بعض الأحيان، لفظ المعاني بدل لفظ الأعراض، من دون أن يوحي ذلك إلى أن الخصائص ذاتية. انظر: Richard M. Frank, «Al-Ma'nà: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalām and its Use in the Physics of Mu'ammar,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 87 (1967), pp. 248, 259 on p. 249.

(20) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه هلموت ريتر، النشرات الإسلامية؛ ١ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٢٩)، ص ٣٤٥ (٦)، [VE XVII.13].

(21) المصدر نفسه، ٣١١ (١١)-٣١٢ (١) [VE XXI.4].

(22) المصدر نفسه، ٣٠٥ (٧-٥) [VE XV.1]. أما بخصوص ضرار، انظر: Josef van Ess, «Ḍirār b. 'Amr und die «Cahmiyya»: Biographie einer vergessenen Schule,» *Der Islam*, no. 43 (1967), pp. 241-279 (44), (1968), pp. 1-70.

(ب) إن هذه الصفات متميّزة في ما بينها، ومتميّزة من الأمر الذي تكون لازمة له (الذي غالباً ما يُعتبر ذرة أو مجموعة من الذرات). وأريد هنا أن أثير الانتباه إلى حقيقة، وهي أن شيوخ المعتزلة، على خلاف الكندي، لا يُسلمون عموماً إلا بصنف واحد من الخصائص أو المحمولات في ما يخصّ الأشياء المخلوقة، والتي يُطلقون عليها اسم الأعراض. ذلك أنه لا وجود لديهم لشيء شبيه بالتمييز المشّائي بين الخصائص «الذاتية» والخصائص «العرضية» للأشياء المخلوقة (الأمر الذي يعني بطبيعة الحال أن المفهوم الاعتزالي لـ «العرض» لا يطابق بشكل دقيق المفهوم المشّائي)[٢٣]. وهكذا كتب ريتشارد فرانك أن أبا الهذيل العلاف يعتبر «أن الموجودات التي غالباً ما نحدّدها كما هي ـ مثل إنسان، مثلاً، أو حيوان، أو شيئاً من هذا القبيل ـ ليس لها أي وحدة وجودية ذاتية زائدة على الوحدة المادية للجسم... إن كيانها هو عبارة عن تأليف، أي اجتماع مخصوص لذرّات متلاصقة ومتماسة في ما بينها في المكان مع مجموعة من الأعراض اللازمة لها، لا لزوماً بـ «الطبيعة» كلزوم الخصائص الذاتية التي تلزم ذاتاً، وإنما فقط من حيث هي مخلوقة فيها»[٢٤].

ما الموقف الذي سيتخذه شيوخ المعتزلة بخصوص الصفات الإلهية، إذا ما كان المبدأ (ب) صالحاً بالنسبة إلى جليل الكلام؟ يترتب على ذلك المبدأ أن الصفات الإلهية ستكون أشياء متعددة ومتميزة في ما بينها ومتميزة من الذات الإلهية. لكن سبق أن قلنا إن هذا الموقف اعتُبِر، ابتداء من واصل، موقفاً يشكل تهديداً لمبدأ التوحيد، ويمثل شِركاً بالله، لأنه يجعل أشياء متعددة مشاركة لله في القدم. وهذا يوضح لنا قول المعتزلة عندما تنتقل إلى معالجة مسألة الكلام الإلهي. والواقع أنهم يبحثون عن سبل متنوعة للحفاظ على حقيقة قولنا إن «الله عالم»، وإن «الله قادر». لكنهم يقومون بذلك بإبراز

---

(٢٣) وفي الوقت الذي قد نعتبر أن حالة المتكلم معمّر استثنائية، يبدو لي أن هذا الاستثناء هو الذي يؤكد القاعدة. فهو يميز بين خصائص الشيء، التي يسميها «المعاني»، وطبع الشيء، الأمر الذي قد يفيد أن هذا التمييز يؤسس القسمة الحاصلة بين الأعراض والماهية.

للمقارنة التي يعقدها الباحث ولفسون بين وجهة نظر معمّر وأرسطو، انظر النقد الذي يوجهه الباحث ريتشارد فرانك، في: Frank, «Al-Ma'nà: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalām and its Use in the Physics of Mu'ammar».

لكن الحقيقة أن لفظ «طبع» لا يشكل نوعاً خاصاً من الصفات أو الخصائص، بل إنها علة وأصل هذه الخصائص. انظر: أبو الحسن علي بن محمد الخياط، الانتصار، تحقيق ألبير نادر نصر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧)، ص ٤٥ (٢٢ ـ ٢٤): «اعلم أن معمراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيّأها في هيئة تفعل هيئاتها طباعاً».

(٢٤) انظر: Richard M. Frank, «The Divine Attributes According to the Teaching of Abū 'l-Hudhayl al-'Allāf,» *Le Muséon: Revue des études orientales*, no. 82 (1969), pp. 451-506, esp. p. 464.

كيف يمكننا تجنّب قبول المبدأ (ب) في ما يخصّ الله. مثلاً، يثبت أبو الهذيل في الآن الواحد أن صفات الله هي هو (الصفات... هي الباري)[25]، وأن صفاته لا يتميز بعضها من بعض[26]. وأوحى أبو الهذيل وبعض شيوخ المعتزلة بأن الله، على خلاف الأشياء المخلوقة، يمكن أن تكون له صفات «بالذات»[27]. إلا أن المعتزلة لا تستطيع الدفاع عن هذه الدعوى بالاعتماد على موقف يقوم على التشابه بين صفات الله والخصائص الذاتية للأشياء المخلوقة، لأن المبدأ (ب) يمنعهم من الاعتقاد بأن للأشياء المخلوقة خصائص ذاتية.

عندما نتناول الآن فلسفة الكندي، فإننا نرى أنه يتفق مع الدعوى القائلة إن لا شيء يمكنه أن يشارك الله في القدم من دون المساس بوحدانيته. وبالفعل، أعتقد أن هذا الموقف هو الموضوع الجامع لكتاب في الفلسفة الأولى: وهو يفسر التجاور العرضي الحاصل بين الدليل المعارض لأزلية العالم في الفصل الثاني، والدليل على الله من حيث هو الواحد الحق في الفصلين الثالث والرابع[28]. إن القول إن العالم يشارك الله في القدم يشكّل نسفاً لمبدأ التوحيد، إلا أن تحليله للقول المتعلق بأثر الله يختلف بشكل كبير عن قول المعتزلة، ويقوده هذا إلى موقف مختلف بخصوص الصفات الإلهية. وبالفعل أتمنّى أن يساعدنا التعارض الحاصل بين موقف الكندي وموقف المعتزلة من إبراز الجوانب الإيجابية لموقفه من المسائل الإلهية، وهي جوانب لم يتم الانتباه إليها نظراً إلى هيمنة الاتجاه السلبي في معالجته لتلك المسائل.

وكما رأينا، يميّز الكندي بين الخصائص الذاتية والخصائص العرضية للأشياء الحسّية. وهو استعمل كذلك هذا التمييز لتفسير الوحدة الفريدة التي لا توجد إلا في الله، من خلال تكرار التأكيد أن الأشياء المخلوقة لها وحدة «عرضية» أو وحدة

---

(٢٥) الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٧٧ (١٤ ـ ١٥)، [VE XXI.62].

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٧ (١٥ ـ ١٦)، [VE XXI.62]: «فإذا قيل له [لأبي الهذيل]: العلم [أي علم الله] هو القدرة [أي قدرة الله] ؟ قال: خطأ أن يقال هو القدرة، وخطأ أن يقال هو غير القدرة». انظر كذلك الصفحات التالية: ٤٨٤ (١٥) و٤٨٥ (٦)، [VE XXI.64].

(٢٧) بخصوص موقف النظام، انظر: الأشعري، المصدر نفسه، ص ٤٨٦ (١٠ ـ ١٤)، [VE XXII.173]. أما بخصوص عباد بن سليمان، انظر: ص ١٦٥ (١٤ وما بعده)، [VE XXV.27]، وانظر أيضاً: Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī*, pp. 203ff.

وبالمثل، قال ضرار إن الله «عالم»، وإنه عالم «لنفسه». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨١ (١٤).

(٢٨) والموضوعان قد تمّ ضمّهما أيضاً في رسالته القصيرة التي تحمل عنوان: «في وحدانية الله وتناهي جسم العالم» ٢٠١ ـ ٢٠٧ [RJ 137-147]. وهنا تجدر الإشارة إلى أنه يبدو أن ابن حزم عرف كتاب في الفلسفة الأولى للكندي تحت عنوان: كتاب التوحيد: انظر: Hans Daiber, «Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindīs Metaphysik,» *Der Islam*, no. 63 (1986), pp. 284-302, p. 287, note. 29.

من قبل علة خارجية، في حين أن الله له وحدة «بالذات» (كتاب في الفلسفة الأولى 161.2 [RJ 95.16]). ماذا يعني الكندي هنا بعبارة «بالذات»؟ عادة ما يحدد الكندي الخصائص الذاتية كما يلي: إن شيئاً من الأشياء يكون ج بالذات إذا تحطم بصيرورته لا ج. وبالتالي، فالإنسان يكون بالذات حيّاً وعاقلاً؛ وإذا صار لاحياً أو لاعاقلاً، فإن ماهيته ستفسد[٢٩].

لكن إذا كان هذا هو ما يعنيه بعبارة «بالذات» في هذا السياق، فسيبدو من السخافة الادعاء بأن الله وحده هو الذي له الوحدة «بالذات». وعلى كل حال، أنا إنسان؛ وإذا توقفت عن أن أكون واحداً من الناس، فإن الجوهر الذي يؤسِّسُني سيتحطم. والواقع أن النصّ يوضح أن الكندي يسلّم بهذا الصنف من الوحدة الذاتية بالنسبة إلى الأشياء المخلوقة:

«الواحد يقال إما بالذات وإما بالعرض. أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا: الكاتب والخطيب واحد، إذا كانا يُقالان على رجل واحد، أو على الإنسان [بشكل عام]... وأما بالذات فباقي ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال: واحد؛ وهي جميعاً ما جوهرها واحدٌ» ([RJ 93.4-9] 159.3-7)

ما الاختلاف، إذن، بين الأشياء المخلوقة التي يكون جوهرها واحداً، والتي هي بالتالي واحدة بالذات، والله الذي هو واحد بالذات؟ يجيب الكندي عن هذا السؤال بما يلي، إذ يشير إلى أنه على الرغم من أن الأشياء المخلوقة واحدة بالذات من جهة الجوهر، فإنها متكثرة من جهات أخرى: من حيث امتلاكها أجزاء مادية، مثلاً. أما الله فإنه لا يتكثر بتة بجهة من الجهات:

«فإذن الوحدة، إذ هي عرضٌ في جميع الأشياء، فهي غير الواحد الحقّ، كما قدمنا، والواحد الحق هو الواحد بالذات، الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا [هو] بزمان، ولا مكان، ولا حامل، ولا محمول، ولا كلّ، ولا جزء، ولا للجوهر، ولا للعرض، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتةً». ([RJ 95.15-19] 160.17-161.5)

---

(٢٩) بخصوص هذا التصوّر المتعلّق بالخصائص الأساسية لدى الكندي، انظر: كتاب في الفلسفة الأولى، ص ١٢٥ (٤ ـ ٧). [RJ 43. 15-19].

وبالتالي، فالأمر الذي يكون متميزاً بالنسبة إلى الله ليس هو كونه واحداً بمقتضى ذاته، وإنما هو كونه واحداً بمقتضى طبيعته، وبمقتضى كونه ليس «متكثراً بتة بجهة من الجهات».

يبدو أن هذا هو ما يعنيه الكندي عندما يقول إن الله واحد «بالذات» بدل القول إنه واحد «بالعرض»، وأيضاً عندما يقول إن الله واحد «بالحقيقة» في الوقت الذي تكون فيه الأشياء المخلوقة واحدة «بالمجاز» (**كتاب في الفلسفة الأولى** 143.12 [RJ69.4]; 161.11 [RJ95.26]). وقد نميل إلى القول إن هذا التركيز على وحدانية الله لا يفيد التسليم بأن صفة إلهية لها وجود حقيقي: قد يُعترَض بكون «الوحدة» في هذا المعنى المطلق لا تعني شيئاً أكثر من عدم امتلاك صفات كثيرة. لكن الكندي يعني أكثر من ذلك عندما يتحدث عن وحدانية الله، لأنه يواصل مدّعياً بأن الله هو مبدأ الوحدة في الأشياء المخلوقة ومصدرها (ف. أ. 161.10-14 [RJ 95.24-96.3]). وبالتالي فالوحدة أمر إيجابي، بحيث إن الكندي يريد وصف فعل الله الخلقي كعملية فيض الوحدة على الأشياء الحسية (ف. أ. 162.2-3 [RJ 97.8-9]).

وفضلاً عن ذلك، فالدليل الذي رأينا هو دليل يتم استعماله من جديد بخصوص صفة إلهية أخرى. فالله هو ف فقط، وليس ف ولا ف، وتهيمن أيضاً الرسالة الشديدة الإيجاز، والتي تحمل عنوان: **الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز**[30].

هنا لا يستعمل الكندي إطلاقاً التمييز بين الذاتي والعرضي. وبدلاً من ذلك يميز الكندي الله من الأشياء المخلوقة، بالقول إن الله وحده هو «الفاعل الحق»، في الوقت الذي تكون فيه مفعولاته فاعلةً فقط بالمعنى المجازي. وذلك بسبب كون الله وحده الذي يفعل من دون أن ينفعل (183.6 [RJ 169.10-11])، في حين أن الأشياء المخلوقة تنفعل، وهي بالفعل «تفعل» بمعنى أنها تنقل فعلاً خارجياً إلى أشياء أخرى (لقراءة مناقشات إضافية بخصوص هذا التمييز، انظر القسم الثالث في الفقرات التالية). ومثلما أن الكندي، أثناء مناقشته لمسألة وحدانية الله في ف. أ.، أكد أن الله واحد، وأنه ليس متكثراً البتة، فإنه يؤكد هنا أن الله فاعل بالحقيقة، لأن الله وحده هو الفاعل، وأنه ليس البتة منفعلاً أو متأثراً.

---

(٣٠) «الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز،» في: المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٤، [RJ169-171].

وأيضاً، إن معنى عبارة «بالمجاز» المستعملة هنا لا يبدو أنها تفيد أن الله فاعل بمعنى مختلف عن الفاعلين المخلوقين: إننا لسنا أمام نظرية التناسب، التي تفيد أن اللفظ الواحد يحمل بكيفيتين أو معنيين مختلفين[٣١]. إن ما يعنيه الكندي بالأحرى هو أن شيئاً يكون «بالمجاز» ج عندما تكتسي ج معنى ويكتسي لا ج معنى آخر. ولو كان علينا توسيع مجال هذه النظرية وحملها على كل الصفات الإلهية، فإننا سنحصل على النظرية التالية: فأي صفة إلهية ولتكن ج، فالله له ج بالحقيقة لأنه ج بالذات، وهو ليس بأي وجه من الوجوه لا ج[٣٢]. والكندي لا يحاول تطبيق هذا المبدأ تطبيقاً عميقاً على كل الصفات الإلهية، لكنه يسلّم به صراحة بخصوص صفتين، وهما صفة «الواحد» و«الفاعل»[٣٣].

يعالج الدليل الذي يقدمه الكندي الإشكال الاعتزالي، ويقوم بما تسعى المعتزلة إلى القيام به، أي رفض كل نظرية في الكلام الإلهي تفترض تعدد الصفات التي تشارك الله في القدم، في الوقت الذي تؤكد فيه، مع ذلك، صدق القول إن «الله واحد»، مثلاً. وتعكس مصطلحاته أيضاً اهتمامات المعتزلة: فالتعارض بين المعنى المجازي والمعنى اللامجازي للألفاظ الذي نشأ في النحو العربي، والذي ألهم جزءاً كبيراً من علم الكلام الاعتزالي، قد تم استعماله لأغراض مشابهة من قبل شيوخ المعتزلة ومتكلمين آخرين. وقد نقلت لنا كتب تاريخ علم الكلام أن معمر بن عبّاد السُلَمي دافع عن موقف يقول إن لله كلاماً «لا في الحقيقة وإنما على المجاز فقط»[٣٤]، وأن التعارض نفسه تم استعماله

---

(٣١) لاحظ، مع ذلك، أن الله من حيث هو علة أولى هو الذي يكون، كما هو الأمر في نظرية التناسب كتلك التي نجدها عند توما الإكويني، المرجع الأولي للمحمولات الإلهية، وبالتالي فالله هو الفاعل أو «الواحد» بالحق، في الوقت الذي تكون فيه الأشياء المخلوقة واحدة وفاعلة بالمجاز.

(٣٢) إن هذا الدليل شبيه بدليل أفلاطون بخصوص نظرية المُثُل التي من المفروض أنها تقصي الأشياء المضادة لها، على عكس المحسوسات الجزئية التي تشارك في المثل. من المهم الملاحظة أن وجهة نظر الكندي يبدو أنها تقلب ما نجده في النصوص التي وردت في حلقة المترجين التابعين له، مثلاً يهدف كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس إلى ضمان التعالي الإلهي بالقول إن الله، لا المخلوقات، هو الذي يكون في الآن الواحد ب ولا ب. راجع الفصل الخامس من كتابي الذي يحمل العنوان التالي: Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the «Theology of Aristotle»*.

(٣٣) لماذا هاتان الصفتان؟ ففي الوقت الذي يكون فيه كل جواب جواباً نظرياً، من المثير أن هاتين الصفتين آتيتان من تقليدين فلسفيين أثراً معاً في الكندي: فعن التيار الأفلاطوني المحدث (وبالخصوص كتاب الأثولوجيا) أخذ القول إن الله واحد، وعن أرسطو (كما شرحه أمونيوس) أخذ فكرة أن الله علة فاعلة. لكن يمكن لأرسطو أن يكون كذلك مصدر فكرة وحدة الله: فهو يقدّم المحرك الأول، في كتاب الميتافيزيقا XII.10، على أنه واحد وعلة وحدة كل الأشياء.

(٣٤) انظر: Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī*, p. 171, and Wolfhart Heinrichs, «On the Genesis of the Ḥaqīqa-Majāz Dichotomy,» *Studia Islamica*, vol. 59 (1984), pp. 111-140.

من قِبَل المتكلم جَهم بن صَفوان الذي ينتمي إلى الرعيل الأول من المتكلمين(٣٥). إن الحل الذي يقدمه الكندي لمسألة الصفات الإلهية يتفق في جزء منه مع الحل الذي يقدمه شيوخ المعتزلة، وذلك بتوحيد الصفات بالله أو «بذاته». لكنه يصل إلى هذه النتيجة باعتماد تحليل المحمولات اللاإلهية التي تدين إلى حدّ كبير إلى أرسطو وكتاب إيساغوجي لفرفريوس. وهو يترك كذلك مجالاً للمفهوم الأرسطي «الخصائص الذاتية» ليطبقها على الأشياء المخلوقة، ويبني عليه الحجج لتفسير الكلام الإلهي. لكن للحفاظ على خصوصية هذا الكلام الإلهي، فإنه في حاجة إلى القول إن الله وحده الذي له الصفات بكيفية تامة لإقصاء نقائضها. إن معالجة مسألة الصفات الإلهية تُظهر الكندي رادّاً على المعتزلة، بل مُتفقاً معهم في روح مذهبهم. لكنها تظهره مُقدِّماً لحجج تستند إلى «الفلسفة» بدل استنادها إلى «علم الكلام»، وتظهره مُبلوراً هذا التراث باستعمال نظرية هي من إبداعه.

ثانياً: الخلق

إن أحد الحواجز التي تعوق إدراكنا لفكر المعتزلة هو كونها كرّست جهدها الكبير لمجادلات كلامية تبدو بالنسبة إلينا شديدة الصعوبة ومغرقة في الجانب التقني. والمثال الأساسي لذلك هو جدالها بخصوص ما إذا كان «المعدوم» «شيئاً»(٣٦). يبدو أن السؤال

(٣٥) ربما أن جهم بن صفوان كان مصدر رسالة الكندي التي تحمل عنوان: في الفاعل الحق، لأنه اعتقد هو أيضاً أن الله وحده يفعل «في الحقيقة»، في حين أن الإنسان فاعل «على المجاز»، انظر: الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٧٩ (٣ ـ ٥)، [VE XIV.6]. إن هذا التشابه سبق أن أشار إليه الباحث في: Daiber, Ibid., p. 375, note 5.

لاحظ مع ذلك أن جهم الذي رفض القول بالحرية الإنسانية، استعمل التعارض ليشير إلى أن الإنسان ليس فاعلاً أكثر من الشمس عند غروبها، في الوقت الذي يفيد موقف الكندي شيئاً مختلفاً عند القول إن الأشياء المخلوقة فاعلة مجازاً. وبالفعل، فالكندي، كما سنرى في ما بعد، يتفق مع المعتزلة، لا مع جهم، في إسناد الحرية إلى الإنسان.

(٣٦) للاطلاع على مناقشة عامة بخصوص هذه المسألة، انظر: Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1966), pp. 191ff; Richard M. Frank, «Remarks on the Early Development of the Kalam,» *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Napoli, 1967), pp. 315-329, especially at pp. 324-325; Richard M. Frank, «Al-Ma'dūm wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers,» *MIDEO*, no. 14 (1980), pp. 185-209, and Felix Klein-Franke, «The Non-existent is a Thing,» *Le Muséon*, no. 107 (1994), pp. 375-390.

أما بخصوص مسألة «المعدوم» وعلاقته بالشيء والوجود في فلسفة ابن سينا، انظر: Thérèse-Anne Druart, «Shay' or Res as Concomitant of «being» in Avicenna,» *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, no. 12 (2001), pp. 125-142, and Robert Wisnovsky, «Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Shay'iyya),» *Arabic Sciences and Philosophy*, no. 10 (2000), pp. 181-221.

قد تمّت صياغته من قبل أبي يعقوب الشَّحّام الذي هو تلميذ أبي الهذيل العلاف. قال الشحّام إن المعدوم هو بالفعل شيء[٣٧]. ولفهم ما أراد قوله بذلك، فإننا في حاجة إلى النظر في منزلة الأشياء التي يخلقها الله، «قبل» خلقها. وطالما أن هذه الأشياء لم تخلق بعد، فإنها «معدومة». ويمكن، مع ذلك، الاعتقاد أن الله يعلم الأشياء حتى قبل خلقه لها: مثلاً، علمه بأنه سيخلقها. وهذا يوحي بأن الأشياء قبل أن تُخلق، هي سلفاً أشياء، لأنها معلومات الله، والمعلوم يجب أن يكون شيئاً[٣٨].

وبقيام أبي الهذيل العلاف بالردّ على موقف هِشام بن الحَكَم[٣٩] الذي هو من الرعيل الأول من المتكلمين، حدّد بشكل شبه نهائي موقف المعتزلة من هذه المسألة بالتركيز على أن الله بالفعل يعلم الأشياء قبل خلقِها، بل إنه أضاف أن تلك الأشياء يجب أن تكون لها «نهاية»، لأن الله يعلم بأنه سيخلق عالماً متناهياً[٤٠]. لكنه لم يبلور ذلك، بحسب معرفتنا، في إطار دعوى صريحة تقول إن المعدوم شيء. ومع ذلك، يبدو أن الشحام، بقوله ذلك، لم يعمل سوى على استخلاص النتائج المنطقية للدليل الذي قدمه أبو الهذيل العلاف.

وإحدى النقط التي تساعدنا على تسليط الضوء على هذه المسألة، والتي ركّز عليها الباحث ريتشارد فرانك[٤١]، هي القول إنه قبل أن يوجد شيء من الأشياء فإنه يكون ممكناً، وبالتالي فالممكن شيء، وليس لا شيء. وفي هذه الحالة، يترتب الدليل على سابق قدرة الله، بدلاً من ترتبه على سابق علمه. فخلق الله لشيء من الأشياء هو تفعيل إمكانية وجوده. وهذا يوحي بأنه، إذا كان الله منذ الأزل قادراً على خلق شيء، فهناك بالتالي إمكان أزلي بالنسبة إلى ذلك الشيء. ويمكن قول ذلك من دون الادعاء، باعتماد لغة معاصرة، بأن عملية الخلق هي تفعيل لإمكانية عالم ما، حيث ينظر إلى عبارة عالم ممكن بمثابة عالم من بين عوالم ممكنة في ذاتها وخارجة عن الله نفسه. إن ذلك، مرة أخرى، سيفسد مبدأ «التوحيد»، لأن إمكانات الأشياء هاته قد تصبح قديمة قدم الله. وبدلاً من ذلك اعتبر أبو الهذيل العلاف أن إمكانات الأشياء هاته قائمة في

---

(٣٧) الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٥٠٥ (١ ـ ٢)، .[VE XXVI.1] و[VE XXVI.3].

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٢ (٨ ـ ١٢)، [VE XXVI.2].

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٧ (٨ ـ ١٠)، ٤٩٣ (١٥)-٤٩٤ (١)، [VE IV.39].

(٤٠) الخياط، الانتصار، ص ١٦ (٢ ـ ١٠).

(٤١) انظر: Frank, «Al-Ma'dūm wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers,» p. 190.

«وكان الشحام مهتماً بالخصوص بمسألة الممكن».

قدرة الله عوض أن تكون موضوعات خارجة عن تلك القدرة. وإذا وفّقنا بين الدليلين، فإنه يمكننا القول إن الله يعلم أن الأشياء ممكنة من خلال علمه بقدرته الذاتية. ومن ثم قال أبو الهذيل إن علم الله، من جهة، لامتناهٍ، لأنه يعلم ذاته، ومن جهة أخرى، فهو متناهٍ، لأنه يعلم أنه على علم بالعالم المحدود الذي سيخلق(٤٢). وهذا الحلّ لم يجمع عليه كل شيوخ المعتزلة. مثلاً، أنكر هشام بن عمرو الفُوَطِي الذي هو تلميذ آخر من تلامذة أبي الهذيل، كون المعدوم شيئاً قبل خلقه، لكنه تشبّث، في مقابل ذلك، بأن هذا لا يشكّل خطراً على علم الله(٤٣). وربما أنه ذهب إلى ذلك لأنه كان قلقاً من أن القول إن الممكنات «أشياء»، سيؤدي إلى القول إنها فعلاً، وفي الوقت نفسه، قديمة ومتميزة من الله. ومع ذلك، فإن غالبية المواقف التي بلورها شيوخ المعتزلة المتأخرين، تجمع على أن الممكن أو المعدوم هو بالفعل شيء، وأنه موضوع علم الله أو قدرته.

ومفهوم المعدوم حاضر بشكل بارز في معالجة الكندي لمسألة الخلق. وهو يقول إن كل كون ينبغي تحديده بأنه هو عملية «تهوية أيس عن ليس» (ف. أ. 118.18 [RJ 33.25]). والإبداع حالة خاصة لهذه العملية: وفي رسالة جمع فيها الكندي الحدود الفلسفية، حدد «الإبداع» الذي هو خلق أو أصل، بمثابة «إظهار الشيء عن ليس»(٤٤). ويمكن العثور، بشكل غير متوقع، على عرض أكثر إسهاباً بخصوص آليات الإبداع في استطراد قام به الكندي أثناء تلخيصه للمتن الأرسطي(٤٥). يأخذ الاستطراد

---

(٤٢) انظر: الخياط، المصدر نفسه، ص ١٦ (٢ ـ ١٠).

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٠ (٣ ـ ٥): «وإنما خالف هشام الفوطي في هذا الموضع خلافاً في الأسماء المعلومات: هل هي أشياء قبل كونها أم ليس بأشياء؟ فأما في الله جلّ ذكره: هل هو عالم أم ليس بعالم؟ فلا».

(٤٤) «رسالة في حدود الأشياء ورسومها،» في: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٥ ـ ١٧٩. انظر ص ١٦٥ (١١). وبخصوص هذه «الرسالة»، انظر: Felix Klein-Franke, «Al-Kindī's 'On Definitions and Descriptions of Things',» *Le Muséon: Revue des études orientales*, no. 95 (1982), pp. 191-216.

انظر أيضاً: Michel Allard, «L'Épître de Kindī sur les Définitions,» *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas*, no. 25 (1972), pp. 47-83.

انظر كذلك أطروحة دكتوراه غير منشورة، وليس من السهل الحصول عليها، لكنها تُستعمل من قبل العديد من الدراسات: Tamar Zahava Frank, «Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature,» (PhD Thesis, Yale University, 1975).

الذي يرسم مصادر العديد من الحدود. وفي ما يلي سأحيل إلى هذه الرسالة بالعنوان التالي: في الحدود. انظر ما يتبع، الهامش الرقم ٨٧، بخصوص أصالة هذا العمل.

(٤٥) «رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة،» في: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٦٣-٣٨٤. وقد سبق تحقيق هذه الرسالة مع ترجمتها إلى الإيطالية من قبل الباحثين: Michelangelo Guidi and Richard Walzer, *Uno Scritto Introduttivo allo Studio di Aristotele*, Accademia nazionale dei Lincei; Classe di scienze morali, storiche e filologiche; Memorie (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1940).

شكل تفسير لمقطع من السورة السادسة والثلاثين من القرآن الكريم، وهو يهدف إلى الإقرار بسمو علم الرُّسُلِ (أو على الأقل السبيل المعرفي الذي صرحت به نصوص الرسل) على المعرفة الفلسفية[٤٦].

وقد سبق لريتشارد ولتزر أن أشار إلى هذا المقطع في علاقته بالمعتزلة، لأنه يبيّن لنا كيف أن الكندي تبنّى المقاربة العقلانية للمعتزلة في تأويل القرآن الكريم[٤٧]. لكن ما يهمني هنا ليس كون الكندي قد استعمل تأويل القرآن الكريم كفرصة لعرض نظريته بخصوص مسألة الخلق، بقدر ما يهمني النظر في تلك النظرية ذاتها.

وفي المقطع الذي استقاه الكندي من القرآن الكريم، يسأل الكافرون قائلين: ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[٤٨]، فكان الجواب كالتالي: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِنْهُ تُوقِدُونَ. أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٤٩] (374.1-373.18; 374.11-12; 375.6-8; 375.16-17). يُؤوّل الكندي هذه الآيات آية آية. وهو يشير إلى ضعف في موقف الكافرين:

«فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله، جلّ وتعالى، مقرٌّ أنه كان بعد أن لم يكن، وعظمه لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطراراً؛ [بعد أن] لم تكن [وهذا يفترض أن عظام الكافرين يجب أن تكون موجودة حتى يسألون هذا السؤال]» (374.6-8).

إن أهمية ذلك بالنسبة إلى المسألة التي ناقشها المعتزلة هي أهمية واضحة: لدينا شيء، وهو في هذه الحالة عظام الكافرين، هو شيء «معدوم» حقيقة، لكنه الآن شيء ما موجود. كيف يمكن لهذا الأمر أن يكون ممكناً؟

يقتبس الكندي الحلّ الذي قدمه من الإشارة إلى عملية اشتعال النار من الشجر:

«فجعل من لانار ناراً، أو من لاحارٍّ حارّاً؛ فإذن إذ الشيء يكون من نقيضه ـ اضطراراً؛ فإن الحادث، إنْ لم يكن يحدث من غير نقيضه، وليس بين النقيضين واسطة، أعني بالنقيض «هو» و«لا هو». فالشيء إذن يحدث من ذاته؛ فذاته إذن ثابتة أبداً، أبدية

---

(٤٦) أعتبر أنه أمر ذو دلالة كون الكندي يثني على أقوال الرسول محمد (ﷺ) لكونها أسمى من الفلسفة في الوجازة والإيمان. انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٣ (١٤)، لكن ليس بالضرورة في المضمون.

(٤٧) انظر: Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, pp. 177 sqq.

(٤٨) القرآن الكريم، «سورة يس،» الآية ٧٨.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة يس،» الآيات ٧٩ ـ ٨٢.

[لا[50]] أولية لها؛ لأنه إن كان اليابس ليس من لانار، فهو إذن من نار، فإن كانت النار من نار، والنار من نار، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نارٌ من نار ونار من نار؛ فالنار إذن أبداً موجودة، لم تكن حال، وهي ليس؛ فإذن لم تكن نار بعد أن لم تكن؛ والنيران موجودة، بعد أن لم تكن، ودائرة بعد أن كانت؛ فلم يبق إلا أن تكون النار من لانار. وكل كائن من غير ذاته كان، فكل ما هو كائن مُكوِّنه منْ «لاهو»» (374.12-375.5)

والنقطة المركزية بالنسبة إلى الكندي والحاملة لتراث فلسفي طويل هي القول: إن كل تغيّر أو كون يأتي من الضدّ[51]. فالنار، مثلاً، شيء يابس، وبالتالي يجب أن تصير من شيء لايابس. وهذا المبدأ قديم، وهو يعود على الأقل إلى محاورة فيدون لأفلاطون (70e-72a)، لكن ربما أن الكندي كانت مرجعيته هي نظرية التغيّر الموجودة في كتاب السماع الطبيعي لأرسطو (I.7-8، انظر كتاب المقولات ١٠). وهو يتفق مع أرسطو بخصوص الأمر التالي: إن أي شيء صار ف، فإنه صار كذلك من لاف؛ أو كما قال هو نفسه هنا: هو مِنْ لا هو.

لكن الكندي يواصل متبنياً هذا المبدأ في صيغته الأرسطية التّامة، بإقامة الدليل على أنه إذا كان شيء ـ لا أن يكون شيئاً في شكل ما، وإنما أن يكون مجرد «simpliciter» شيء ـ فهو أيضاً صار من حالة مضادة، أي أن كونه من حالة «مناقضة للأيس». وهذه الحال هو حال الليس الذي سبق أن أشار إليه الكندي، حيث إنه لا يستعمل لفظة «العدم» ونفي فعل «كان» فحسب، بل يستعمل أيضاً المصطلح المميز لدى الكندي الذي هو «الليس» المناقض لـ «الأيس»[52]. وهو يعرض هذا الموقف كما يلي:

«لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات، لما ظنُّوا من مدة زمان خلقها ـ قياساً على أفعال البشر، إذ كان عندهم عملُ الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل البشر، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في العمل ـ إنه، جل ثناؤه، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان، لأنه جعل «هو» من «لاهو»؛ فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج ـ إذ هو قادر على العمل من لاطينة ـ أن يعمل في زمان؛ لأنه كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة، كان فعل من

(٥٠) وهي كلمة تمّت إضافتها في كِلا التحقيقين.

(٥١) قارن بـ: كتاب الفلسفة الأولى، ص ١١٣ (١٣). «وكُلُّ مُتَبَدِّلٍ فإنَّمَا تَبَدُّلُهُ بِضِدِّهِ الأقرب».

(٥٢) بخصوص هذا المصطلح، انظر مقالي الذي يحمل العنوان التالي: Peter Adamson, «Before Essence and Existence: Al-Kindī's Conception of being,» *The Journal of the History of Philosophy*, no. 40 (2002), pp. 297-312, p. 300.

لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان: 'إنما أمره، إذا أراد شيئاً، أن يقول له: كن، فيكون'، أي إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين» (375.9-18).

إن هذه الفقرة تجمع نقاطاً عديدة بخصوص مسألة الخلق. ولعديد من النقاط علاقة برفض الكندي الشهير لنظرية قدم العالم التي سبق أن أشرت إليها في القسم الأول. أما قوله إن العالم كان في لازمان ولا من طينة، فالمقصود به هو التركيز على التمييز الذي يقرّ بأن الخلق يناقض الأشكال الأخرى من التغير أو ما يترتب على مبدأ السببية. فالخلق يناقض بالخصوص الفعل الإنساني، كما يوضحه الكندي باتهام الكافرين بعدم تمييزهم بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني.

إن هذه السمات المميزة لعملية الخلق ـ التي ليست في حاجة إلى علة مادية وتتم في لازمان ـ قد تم اختيارها بكل عناية. وكان أرسطو قد أقام الدليل، في كتاب السماع الطبيعي VIII.1، على قدم العالم بالخصوص بالقول إن كان العالم كائناً، فإن كون العالم (شأنه شأن تغيّرات وحركات أخرى)، سيكون عبارة عن تفعيل لشيء كامن (*dunaton*)، وبعبارة أخرى سيكون من جوهر مادي (251a10-11). وفوق ذلك، يضيف أرسطو قائلاً إن الكون من حيث هو تغير أو حركة سيكون في حاجة إلى زمان، وبالتالي ستكون هناك مدة سابقة على التغيّر. وإذا كانت هناك دائماً مدة سابقة، فالزمان نفسه سيكون قديماً. من هنا بيّن أرسطو أن العالم في نهاية المطاف قديم (251b10-18)، ما دام الزمان هو مقياس الحركة. والكندي يقيم الحجة هنا ضد التصور الأرسطي بالخصوص، الذي يقرّ بأن كون العالم هو عبارة عن تغيّر شبيه بأي تغير آخر.

وهو، مع ذلك، ليس أول فيلسوف يردّ على حجج أرسطو بخصوص هذه النقطة. فمن المعروف أن يحيى النحوي، وهو الشارح المسيحي الذي عاش في القرن السادس الميلادي، هاجم أرسطو في كتاب مفقود ما عدا فقرات احتفظ بها سنبليقيوس وبعض المصادر الأخرى، بعضها مصادر عربية[٥٣]. ومن المعلوم جيداً أيضاً أن الكندي اعتمد

---

(٥٣) انظر: *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, translated by Christian Wildberg, The Ancient Commentators on Aristotle (London: Duckworth Publication, 1987).
والنص الإغريقي موجود في: *Simplicius: Commentary on the Physics*, edited by H. Diels (Berlin: Reimer, 1895).
النصوص المترجمة من هذا العمل تمّ تعديلها بالمقارنة بالترجمات التي قام بها الباحث والدبيرغ (Wildberg)؛ سأحيل إلى مقطع والدبيرغ بالرقم متبوعاً بصفحة وسطر من تحقيق الباحث ديلز (Diels).

على هذا العمل في بناء حججه المعارضة لقدم العالم في كتاب ف. أ.[٥٤]. وبحسب علمي، لم يُلاحَظ من قبل أن هذا المقطع الذي درسناه والمأخوذ من رسالة كمية كتب أرسطوطاليس يعتمد هو أيضاً بشكل مباشر على يحيى النحوي، كما تظهر ذلك المقارنة التالية:

«الكندي، 374.4-15: لأنه إن كان اليابس من لانار، فهو إذن من نار، فإن كانت النار من نار، والنار من نار، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نارٌ من نار ونار من نار؛ فالنار إذن أبداً موجودة، لم تكن حال، وهي ليس؛ فإذن لم تكن نار بعد أن لم تكن؛ والنيران موجودة، بعد أن لم تكن، ودائرة بعد أن كانت؛ فلم يبق إلا أن تكون النار من النار. وكل كائن من غير ذاته كان».

«يحيى النحوي، المقطع ١٢٠ [1151.8-16]: ومثلما صار هذا الشيء ناراً من نار سابقة، أي من نار كامنة (*proupokeimenou puros*)، وأن النار الأخيرة من [نار] أخرى، [وكما] أنه يمكننا التوقف عند نقطة ما عند نار ما لم تكن من نار أخرى عندما اشتعلت مادتها، لكن [حدثت] بفعل الاحتكاك أو بفعل الأسباب الأخرى، لكن لا من نار أخرى مهما كانت، كذلك ليس من المحال أن نرى الأمر نفسه يحدث بخصوص تكون شيء من شيء آخر. والآن مهما كان الشيء المترتب بالطبيعة، فهو نتيجة كون الشيء من شيء آخر، لكن من الممكن أن يكون له مع ذلك بداية في الوجود، وأن هناك شيئاً أولياً داخل كل صنف من الأصناف لم يبلغ درجة من التكون من شيء سابق الوجود (prouparchontos)، سواء كان شبيهاً بذلك الشيء أو غير شبيه».

«الكندي، 375.15-13: فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لاأجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج ـ إذ هو قادر على العمل من لاطينة ـ أن يعمل في زمان».

«يحيى النحوي، المقطع ١١٩ [1150.23-25]: إذا عَمِلَ الله كما تعْمَلُ الطبيعة، فلن يكون مخالفاً للطبيعة. [وبالتالي] سيخلق طينة الأجرام من المعدوم (ek mē ontōn)، إذ من المؤكد أنه لم [يخلقها] من طينة».

وأوجُهُ التشابه بين الموقفين ليست دقيقة، كما يمكن توقع ذلك نظراً إلى كون النصّين اللذين أوردنا ينسبان إلى يحيى النحوي بشكل غير مباشر فقط: فالنصّان، من جهة، أوردهما سنبليقيوس، خصم يحيى النحوي، ومن جهة أخرى، وصلا إلى الكندي

(٥٤) انظر: Herbert A. Davidson, «John Philoponus as a Source of Medieval, Islamic and Jewish Proofs of Creation,» *Journal of the American Oriental Society*, no. 89 (1969), pp. 357-391.

عبر الترجمة العربية، ومن المحتمل أن يكون الكندي عمل على إعادة صياغتهما ليستعملهما في هذا السياق. لكن يبدو أن هذين النصّين يُبرزان شيئاً متميّزاً: وهو أن الكندي كان يستعمل عمل يحيى النحوي المسيحي كجزء من تأويل للقرآن الكريم (ومن قبيل الصدفة أن المثال الذي يسوقه يحيى النحوي بصدد كون النار ـ وهو مثال حاضر أيضاً لدى أرسطو (251a15-16) في النصّ الذي يرد عليه يحيى النحوي ـ يقدم للكندي فرصة سانحة لربط ملاحظة يحيى النحوي بشكل مباشر بالنصّ القرآني المتعلق بخلق الله النار من الشجر). والنصوص التي يعتمد عليها الكندي مأخوذة من الكتاب السادس ليحيى النحوي الذي يرد فيه على أرسطو، وهو كتاب موجّه بشكل صريح إلى دحض دليل أرسطو في كتاب السماع الطبيعي، VIII.1. وهذا يفسر السبب الذي جعل الكندي يُركِّزُ على المسألة المتعلقة بالطينة وبالزمان: إنها هي تلك المسائل التي أثارتها مناقشات أرسطو وردود يحيى النحوي.

والغرض الآخر من الكتاب السادس ليحيى النحوي هو إقامة الدليل على إمكانية القول بالخلق من «عدم» (mē on)[٥٥]. وبالفعل، فالنص الثاني من بين النصّين الذين أوردتهما مسبوق بملاحظة ليحيى النحوي تقول: «إذا كانت الطبيعة تُكوِّن (dēmiourgei) الأشياء من أشياء موجودة (ontōn)، فليس من الضروري أن يفعل الله كذلك. فإذا كان العالم غير موجود دائماً، فمعنى هذا بوضوح أن الله خلقه من لا وجود» ([1150.21-23]119). وهذا يرجعنا إلى دعوى الكندي المماثلة التي تقول إن ما يكون إنما يكون من نقيضه، أي من اللاوجود (الليس). وعلى الرغم من هذه اللاتشابهات الحاصلة بين عملية الخلق والتغير النموذجي، فإن عملية الخلق تخضع للقانون القائل إن كل تغيّر هو تغيّر من نقيض إلى نقيض. وبالتالي فاللاوجود (أي الشيء الذي لم يوجد بعد) هو الذي منه يخلق الله.

وعلى الرغم من كون الكندي يعتمد على موقف يحيى النحوي للوصول إلى هذه النتيجة، فإن هذا المقطع هو أكثر من مجرد تلخيص لمصدر يوناني. وذلك لسبب واحد، وهو أن بلورة الدليل الذي يقرّ بأن الشيء من نقيضه هو أمر ابتكره الكندي، ما دام لا يعتمد على أي شيء نجده في كتب يحيى النحوي. وهذا أمر مركزي بالنسبة إلى الدليل الذي يسوقه الكندي، وهو يُظهِرُ لنا الكندي مُبلوراً لاستراتيجية شبيهة بتلك التي بلورها يحيى النحوي: وهي التي تستعمل أرسطو للرد على أرسطو. ومن جهة أخرى،

(٥٥) انظر المقاطع التالية: [1142.3, 13-16, 21] 116، [1150.23, 25] 119 و[1177.25] 131.

تظهر خصائص أخرى للدليل أن الكندي، على الرغم من كونه يأخذ بعين الاعتبار عمل هذا اليوناني، الذي هو يحيى النحوي الحليف المسيحي، فإنه يأخذ بعين الاعتبار أيضاً الجدالات المعاصرة التي دارت بين شيوخ المعتزلة. والواقع أنني أزعم أنه يقدم الجواب نفسه الذي قدمه الشحّام للسؤال: هل المعدوم شيء؟ وهو يجيب بأن الأمر كذلك، لأن العدم يجب أن يكون الضدّ الذي منه يُخلق الوجود. وذلك ما أوحى به التعريف الذي رأينا أن الكندي يسوقه بخصوص الإبداع («إظهار الشيء عن ليس») والموجود في رسالة في الحدود(٥٦). وهذا يؤكده ما يقوله الكندي في نهاية المقطع الذي قمنا بدراسته: إن أمر الله «كُنْ»!، باستعمال ضمير المخاطب، «موجهٌ إلى الليس» (إذ ليس مخاطبٌ).

وإني أجد نفسي هنا في أمسّ الحاجة إلى الدفاع عن تأويلي لهذا المقطع نظراً إلى كون معنى النصّ العربي يطرح خلافاً بين الدارسين(٥٧). وأفضل دليل لدعم التأويل الذي أقترحه موجود لدى موقف قريب من الفكر الذي أُسنِده إلى الكندي، فضلاً عن كوننا نجد إيحاء إليه في سياق الدليل الذي يقول إن العدم نقيض الوجود. والمصدر هذه المرة ليس يونانياً، وإنما هو مصدر اعتزالي:

«وقال أبو الهذيل: خلق الشيء [الذي] هو تكوينه بعد أن لم يكن، هو غيره [إشارة إلى المخلوق] وهو [الخلق] إرادته وقوله له «كُن»! [...] وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له»(٥٨).

---

(٥٦) هنا ليس لفظ «شيء» فقط هو الذي يوحي وحده بالتشابه مع موقف المعتزلة، بل كذلك لفظ «إظهار». فلفظ «ظهر»، أي «وقع تحت النور» و«برز»، يدل على أن ما كان خفياً ظهر، الأمر الذي يوحي بأن «الشيء» كان في السابق شيئاً من الأشياء، أي شيئاً خفياً (هل في قدرة الله؟) قبل أن يصبح مخلوقاً.

(٥٧) أساير الفهم الذي يقدمه أبو ريدة عندما يعتبر «ل ـ ي ـ س» اسماً (انظر الهامش الرقم ٨، ص ٣٧٥)، بدلاً من اعتبارها فعلاً، وأسايره كذلك في قراءته «مُخاطَب»، بدلاً من «مُخاطِب». وقد وافق الباحث جوليفه هذه القراءة في كتابه: Jolivet, *L'Intellect selon Kindī*, p. 107, note 5.

ويجب على الباحث هنا أن يقارن بين التحقيقين المنشورين للرسالة، وهما: Guidi and Walzer, *Uno Scritto Introduttivo allo Studio di Aristotele*.

والترجمة الإسبانية في: Rafael Ramón Guerrero and Emilio Tornero Poveda, *Obras Filosoficas de al-Kindī* (Madrid: Coloquio, 1986).

وقد ترجمها مخاطِب قرأها: Guidi and Walzer, «Iddio non rivolge la parola direttamente ad alcuno».

وترجمها أيضاً: Guerrero and Poveda, «aquí se interpola a lo que no tiene capacidad de ser interpelado».

(٥٨) انظر: الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٦٣ (١٠ ـ ١١)، و٣٦٣ (١٥)-٣٦٤ (١)، [VE XXI.100].

وأثير الانتباه إلى أن قول أبي الهذيل بأن الله يحتاج إلى إرادة شيء كي ينشأ ما أراده هو قول أقرّه الكندي (انظر النصّ الذي أوردناه سابقاً: «إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد»)(٥٩). ويستمر الكندي في شرح موقفه بالقول إنه في الوقت الذي لا معنى للحديث عن العدم بصيغة المُخاطَب إن نحن تحدثنا بدقة لغوية، تستعمل «العرب [عبارات بخصوص] الشيء في الوصف ما ليس له في الطبع» (376.1). إن اللجوء إلى التفسير المجازي هنا، كما لاحظ ذلك ولتزر، شبيه بالاستراتيجية التأويلية التي استعملها شيوخ المعتزلة(٦٠). وبالتالي تُبرز نهاية الاستطراد العديد من النقط المشتركة مع المعتزلة. وأهم تلك النقط بالنسبة إلى غرضنا هو كون العدم الذي ليس مخلوقاً بعد، وهو الذي يستقبل فعل الخلق الإلهي.

ويجد التأويل الذي أدافع عنه هنا سنداً في ما قاله الكندي في موضع آخر، وهو الموجود في «رسالة» بخصوص مسألة طبيعة السماوات التي سنناقشها بإسهاب في المبحث الثالث لاحقاً، حيث يلاحظ الكندي قائلاً: «لأن [له] القدرة [على] إخراج المعاني إلى الكون، خَلَقَ الكُلَّ جواهر: إمَّا بسيطة، وإما مُركّبة»(٦١).

وإنني تردّدت في ترجمة المصطلح التقني «المعاني» (الموجود أيضاً لدى المعتزلة، لكن باستعمال مخالف) خوفاً من المساس بالتأويل الصحيح. يقترح رشدي راشد وجان جوليفه ترجمته بمصطلح «الأفكار»، ومن جهته، اقترح عبد الهادي أبو ريدة (انظر الهامش الرقم ٧) أن هذا المصطلح يفيد المعقولات التي في العلم الإلهي. أعتقد أن الكندي يستعمل ذلك المصطلح للإحالة إلى الإمكانات أو الكمونات التي تتفعَّلُ بفضل فعل الله الخلقي(٦٢).

---

(٥٩) انظر أيضاً: Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, p. 183, and Jolivet, *L'Intellect selon Kindī*, p. 110.

(٦٠) انظر: Walzer, Ibid., pp. 182-183, and Guidi and Walzer, *Uno Scritto Introduttivo allo Studio di Aristotele*, p. 388.

(٦١) الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة وللكون والفساد، ص ٢٤٤ - ٢٦١، [RJ 177-199]، ص ٢٥٧ (١٠)، [RJ 195.6-7].

استشهد به جان جوليفه في: Jolivet, *L'Intellect selon Kindī*, pp. 122-123.

وكذلك في سياق مناقشة العلاقة بين الكندي والمعتزلة.

(٦٢) إن أساس تأويلي لهذه الجملة كإحالة إلى عملية التفعيل لإمكانات هو لفظ «إخراج». ويستعمل الكندي لفظ «خرج» كمصطلح تقني يعني «خروجها [إلى الفعل]». انظر مثلاً: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، 246.4-5 [RJ 179.14-15], 250.4, 8 [RJ 185.9, 12], 251.13, 17 [RJ 187.11, 14], 268.18.

والفعل نفسه مستعمل في عملية الخلق في المقطع الذي درسناه والمقتطف من رسالة «رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة» في: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٥ (١٣).

ويمكن استخلاص الرأي نفسه من مقطع من كتاب ف. أ.، حيث إن الكندي يصف الأزلي كما يلي:

«إن الأزلي هو الذي لم يجب ليس[٦٣] هو «مطلقاً»؛ فالأزلي لا قبلَ «كونياً لهويّته»» .([RJ 27.8-9] 113.1-2)

ويمكن مقارنة هذا بالتحديد الذي أوردته رسالة في حدود الأشياء للأزلي، والذي يقول إن «الأزلي» هو «الذي لم يكن ليس» (169.10)، بالإضافة إلى خصائص فعل الخلق التي رأيناها سابقاً (إظهار أو إخراج الأيس من الليس). وهكذا فشيء من الأشياء «ليس» أزلياً، هو أنه «لم يكن»، أي أنه مسبوق باللَّيْسِ. وما الخلق إلا منح الوجود أو الكون (الذي يتم التعبير عنه بألفاظ مختلفة: الكون، الوجود، الهوية، الأيس) إلى ذلك الشيء. واتفاقه مع المعتزلة بخصوص هذه النقطة هو أمر يكتسي دلالة قوية، كما هو حال الدليل الفلسفي الذي يقدمه بشأن هذه النقطة في تأويله للسورة السادسة والثلاثين من القرآن الكريم: وهو تأويل يعتمد الفلسفة اليونانية لإثبات وجهة نظر المعتزلة[٦٤].

ثالثاً: حرية الفعل الإنساني

ولعل أكثر النظريات الاعتزالية إثارة للجدل هو إثباتهم حرية الفعل الإنساني[٦٥]. وهي بالفعل تعتبر أحد شروط الانتماء إلى «مدرسة» المعتزلة. يقول الأشعري إن ضرار بن عمرو الذي اتفق مع المعتزلة على مواقف عديدة، لا يمكن اعتباره أحد شيوخ المعتزلة لأنه فارقهم في القول إن أعمال العباد مخلوقة لله لا للعبد[٦٦]. لذلك اعتقد شيوخ المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنساني شرط ضروري للقول بـ «العدل الإلهي». والجانب الأساسي في ذلك هو الإقرار بأن الله يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويجازي المؤمنين، ويعاقب الظالمين. ولا يمكن لله أن يقوم بذلك إلا إذا كان بإمكاننا

(٦٣) متابعين في ذلك تأويل الباحث إفري.

(٦٤) يبدو أن الوضع أكثر تعقيداً، خصوصاً أن بعض القرائن التي تشير إلى أن المعتزلة (وبالخصوص النظّام) أنفسهم اعتمدوا على كتاب يحيى النحوي الذي يرُدُّ فيه على أرسطو، في براهينهم ضد القول بقدم العالم. انظر: Davidson, «John Philoponus as a Source of Medieval, Islamic and Jewish Proofs of Creation,» pp. 375-376 and 379.

(٦٥) بخصوص هذا الإشكال، انظر: Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris: Vrin, 1980).

(٦٦) الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٨١ (٢ ـ ٥)، [VE XV. 13]، والخياط، الانتصار، ص ٩٨ (٤ ـ ٥)، يقصيه جزئياً من مدرسة المعتزلة للسبب نفسه.

الاختيار بين الإيمان أو الضلال(٦٧). ومركزيةٌ كذلك الفكرة التي تقول إن الله لا يفعل (أو بالأحرى لا يستطيع) الظلم(٦٨)، وبالتالي لا يمكنه أن يكون فاعلاً أو محدثاً لأفعال الظلم الصادرة عن فعل العبد. زيادة على ذلك، إن فكر المعتزلة يعتبر أنه من الواضح ببساطة أننا نفعل باختيار، وهذا يعني أننا نملك القوة على «الاختيار».

وبالتالي، فتحديد ما سيقوله الكندي بخصوص موضوع حرية الفعل الإنساني يكتسي أهمية بالغة لفهم علاقته بالمعتزلة. لكن للأسف كل مؤلف من مؤلفات الكندي المخصّص لهذه المسألة قد ضاع(٦٩). لكن بإمكاننا إلى حدّ ما إعادة بناء موقفه بناء على ما وصلنا من أعماله. وأغلب القرائن المباشرة يمكن العثور عليها في عمله الذي يحمل عنوان: في حدود الأشياء ورسومها(٧٠). وفي مطلع هذه الرسالة، يقدم لنا الكندي الحدود التالية:

«الاختيار»: إرادة قد تقدمها روِّية مع تمييز (167.1).

إن اثنين من الألفاظ المستعملة في تحديد الاختيار قد تم تحديدهما بعد ذلك:

«الرَّوِيَّةُ»: الإمالَةُ بين جواهر النفس (168.1).

«الإرادة»: قوةٌ يُقصَدُ بِهَا الشيءُ دونَ الشَّيء (168.7).

إن هذه الحدود توحي بأن الكندي يعتقد في أن للإنسان قوة على الاختيار. وإمكانية كون هذه القوة لا تنتمي إلا إلى الله هو بالفعل أمر قد تم سلفاً التقليل منه

---

(٦٧) انظر مناقشة هذا الدليل في: Gimaret, Ibid., pp. 252ff.

وفي بعض الأحيان يستعمل الدليل من دون الرجوع إلى العدل الإلهي: وبكل بساطة من غير المتماسك تصور أمر موجه إلى فاعل لا يستطيع بكل حرية تنفيذه. انظر لاحقاً قبول الكندي بهذا القول.

(٦٨) بخصوص مسألة هل الله «قادر» على فعل الظلم، حتى وإن كان لا يفعل ذلك، انظر مثلاً عرض موقف النظّام من قبل الخياط في: الخياط، الانتصار، المقطعان ٢٤ ـ ٢٥.

(٦٩) انظر مثلاً: الهامش الرقم (١١) السابق.

(٧٠) تمّت قراءتها «خواطر» من قبل الباحث: Klein-Franke, «Al-Kindī's «On Definitions and Descriptions of Things»,» p. 211, no. 22, and Frank, «Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature,» p. 81.

انظر في ما يتبع تحديد الكندي للفظ «الخاطر»، الذي هو مرحلة ثانية بعد «السانح». يبدو أن التعارض حاصل بين فكرة مُعطلة وميل حقيقي إلى القيام بشيء. مثلاً، يرى أحد تفاحة، ويعي أنه يمكن أكلها، وهذا هو الذي يفيد «سانحة». وبعد ذلك فقط يشكّل «ميلاً» نحو أكل التفاحة. ثم يستعمل «الروية» لمعرفة هل يجب اتباع هذا الميل، أو ميل منافس الذي هو عدم أكل التفاحة.

بفضل الفكرة التي تقول إن الاختيار يقتضي «الروية»، أو التداول، التي لا تلعب، بحسب مجموعة أخرى من نصوص الكندي، أي دور في الفعل الإلهي(٧١).

وعلى كل حال، فإن الحرية التي للكائنات المخلوقة قد تبنَّاها الكندي بشكل واضح في الصفحات التالية داخل النصّ:

«إرادة المخلوق»: هي «قوة نفسانية» تميل نحو الاستعمال عن سانحة، أمالت إلى ذلك (175.13-14).

من الواضح أنه يتحتّم علينا فهم هذا الحدّ الأخير، لكونه يُثبتُ بشكل صريح حقيقة الإرادة الإنسانية. يمكننا أن نبدأ بالإشارة إلى أن هذا الحدّ جاء كتتويج لسلسلة من الحدود التي تؤسس لمقطع عِلِّي داخل مسار الإرادة الإنسانية. أولاً للفاعل «سانح»، وهو يثير «خاطراً» (175.7). والعزم يسبب «مشيئة» أو «إرادة» (175.8). والإرادة هي بدورها علّة «الاستعمال»، الذي يبدو بحسب السياق أنه «فعل»(٧٢). وسيكون من المفيد دراسة حدّ لفظ «الاستعمال» دراسة دقيقة:

«الاستعمال: علتُه الإرادة، وقد يمكن أن يكون علةً لخطرات أُخَر، وهو الدور، يلزم جميع هذه العلل [التي] هي فعل الباري، ولذلك نقول إن الباري عزّ وجل صيّر المخلوقات بعضها سوانح لبعض، وبعضها مستخرجة(٧٣) لبعض، وبعضها متحركة ببعض» (175.9-12).

إن الأمر المثير للانتباه في هذا المقطع هو كونه يوحي بأن أفعالنا تنتمي إلى مسار دورة علية (أي الدور)، التي تعني بحسب رأيي أنه بعدما تكون السوانح والخواطر سبباً للإرادات، تكون هي بدورها سبباً لأفعال ما، وهذه الأفعال تسبب بعد ذلك سوانح وخواطر أخرى، ثم يتكرر المسار من جديد. وكل مراحل هذا الدور تجد علّتها في الله. وبالتالي قد يبدو أن أفعالنا محددة من جهتين: **أولاً**، إنها جزء من نظام أو دور يكون خاضعاً لتحديد علّي. وهي غالباً ما تجد علتها المباشرة في السوانح والخواطر، وهي

---

(٧١) انظر خصوصاً: أثولوجيا أرسطاطاليس الذي نشر تحت عنوان: *Plotinus, apud Arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, edited by ʿAbdurraḥman Badawi (Cairo: Library al-Nahda al-Misriyya, 1955), pp. 67 (4), 119 (12) and 140 (9).

(٧٢) قد يطابق هذا اللفظ اللفظ الإغريقي «khrēsis» في مصادره الإغريقية، إذا كان الباحث فرانك على حق في اعتبار يوحنا الدمشقي هو ذلك المصدر، انظر: Frank, «Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature,» p. 58.

(٧٣) انظر الهامش الرقم (٦٠) السابق.

ليست بشكل واضح تحت سلطتنا[٧٤]. ثانياً، إن مجموع القنوات العِّلية التي تشكل أفعالنا، جزءاً منها تجد علتها هي ذاتها في الله. والنتيجة هي أن الكندي يسلّم بنوعين من الحتمية العلية التي قد تفسد حرية الاختيار لدى الإنسان: فأفعالنا محدّدة في الوقت نفسه من قِبَلِ أحداث العالم ومن قبل الفعل الإلهي[٧٥].

إذا كان هذا صحيحاً، فكيف يمكن للكندي أن يثبت مع ذلك أن لنا قوة الإرادة والاختيار؟ أعتقد أن الكندي يتبنّى موقفاً يُعرف الآن بالموقف التوافقي: وهو الموقف القائل إن الأفعال الإنسانية هي في الآن الواحد «حرة وحتمية». هناك بالتأكيد حضور للموقف التوافقي في التراث اليوناني، وبالخصوص لدى الرواقية التي من المحتمل أن الكندي كان على علم بها من خلال انتقادات المشائية إن لم يكن من خلال سبيل آخر (حتى وإن كنت أعتقد أنه من المشكوك فيه أن يكون هناك تأثير رواقي ملموس في

---

(٧٤) ربما أن الكندي يعني أن اختياراتي قد تقود إلى القرارات التي سأتخذها، والتي ستكون بعد ذلك سبب اختيارات أخرى: هذا دور، لكن هل هو من طبيعة جبرية؟ ومن المرجح أن سوانحنا وميولاتنا غالباً من يكون علتها عامل خارجي: فسانحتي المتعلقة بكوني قد آكل تفاحة تجد علتها في رؤيتي للتفاحة، والسانحة تكون علة الميل نحو أكلها، التي تكون علة إرادة أكلها. قد يُعتَقد أن إرادتي غير خاضعة لجبرية طالما أن قراري ترتب على إرادة سابقة عليَّ (مثلاً عزمي الأول لأكل المزيد من التفاح)، لكن ذلك يحدث فقط إذا كانت تلك الإرادة ذاتها غير خاضعة لجبرية. إن الأمر الذي ينبغي توافره لتجنب البعد الجبري هو القول إن الإرادات تحدث من دون علة على الإطلاق، لكن الكندي يبدو أنه ينفي بالخصوص هذا الأمر في الحدود التي يقدمها. وأنا أتحدث هنا عن الجبرية من حيث انطواؤها على القول إن العلل توجب معلولاتها، ما دام يبدو أن الكندي يتصور عللاً بهذا المعنى، كما سيتضح ذلك في السياق الكوسمولوجي الذي سندرسه في الصفحات التالية. لكن لا ينبغي، مع ذلك، تأويل ذلك على أن الكندي من دعاة الاتجاه الجبري «المنطقي»: أعتقد أنه قد يسلّم بأن الأفعال التي لم تتحقق بعد، هي أفعال تتمتع بالإمكان «المنطقي» فحسب، حتى عندما يكون فعل بديل قد تم اختياره بفعل «علة» حتمية. انظر بخصوص هذا النقاش المتعلق بالكيفية في القسم الأخير من مقالي الذي يحمل العنوان التالي: Peter Adamson, «Abū Ma'shar, and al-Kindī the Philosophical Defense of Astrology,» *Recherches de philosophie et théologie médiévale*, no. 69 (2002), pp. 245-270.

(٧٥) يزعم فرانك أن الحدود التي يصوغها الكندي، انظر: Frank, «Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature».

وبخصوص هذا الموضوع تعتمد في نهاية المطاف على كتاب يوحنا الدمشقي الذي يحمل العنوان التالي: *Expositio fidei*، في الوقت الذي يقارن فيه كلين ـ فرانك التعريف الأول الذي يقدمه الكندي للفظ «الاختيار» بمقطع موجود عند أندرونيكوس الروديسي (Andronicus of Rhodes). انظر: Klein-Franke, «Al-Kindī's «On Definitions and Descriptions of Things»,» p. 202.

لا يمكنني هنا تقييم هذا الزعم، ما أقوله فقط هو التالي: يبدو أن هذا الباحث محق في إيجاد تشابه بنيوي بين التفسيرين. وعلى كل حال، يبدو أن الأمر على هذين الحالين: (أ) الحدود المتنوعة للفعل الإنساني تترتب على المصادر الإغريقية، ومع ذلك (ب) فالمقطع الحاسم في تعريف لفظ «استعمال»، الذي يبدأ في الجملة الثانية من ترجمتي، هو إضافة من عند الكندي، وليس تلخيصاً قام به للمصدر الإغريقي الذي اعتمده. ويقول الباحث فرانك، إن الحدّ تم «إغناؤه بشكل كبير»، وهو أمر لا نجده عند يوحنا الدمشقي. انظر: Frank, «Al-Kindī's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature,» p. 138.

الكندي). من الأكيد أن الدليل الذي تم تقديمه إلى حدّ الآن لدعم هذا التأويل هو دليل متواضع، لكنني سأحاول الآن إبراز أن مقاطع أخرى موجودة يشير فيها الكندي إلى أن الاختيار يمكن فهمه أفضل فهم إذا كان، بالفعل، من طبيعة توافقية.

أولاً من الواجب الإشارة بشكل سريع إلى أن أقوال تلميذين من تلامذة الكندي تدعم هذه الفرضية. يثبت تلميذه السّرخْسي في الآن الواحد حقيقة الحرية الإنسانية وتعلقها بـ «التمييز»: «الأفعال التمييزية واقعة بإرادة المختار»[٧٦].

والمنجم الشهير أبو معشر الذي تعلّم الفلسفة، بحسب رواية كتاب الفهرست، على يد الكندي، لا يقول إن الإنسان حرّ فقط؛ إنه يقول ذلك باستعمال دليل قُلتُ في السابق إنه ينتمي إلى الموقف التوافقي[٧٧]. وهو يعلن عن موقفه في الكتاب الأول من كتابه المسمّى بـ المدخل الكبير لعلم أحكام النجوم[٧٨]. وهو موقف يظهر كردٍّ على اعتراض يدّعي أنه إذا كان علم التنجيم قادراً على التنبؤ بالأفعال الإنسانية، فإن هذه الأفعال يجب أن تكون مُقدرة مسبقاً لا حرّة. يعترف أبو معشر بأولوية هذا الدليل:

«وكما أن النجوم تدلّ على الإمكانية والاختيار لدى الإنسان، فيدلُّون على أن الإنسان يختار فقط ما تدل عليه النجوم، لأن اختياره للشيء أو عكسه قد يكون من النفس الناطقة التي تكون امتزاجها بالنفس الحيوانية في البشر مُحدّدة بدلالات النجوم» (I.860-2، التشديد بالأسود منّي).

لكنه يؤكد أننا أحرار، وبالفعل فقدرتنا على الاختيار هي التي تميّزنا من الحيوانات الأخرى (انظر I.739-40).

وأفضل دليل بالنسبة إلى الموقف التوافقي الذي دافع عنه الكندي يأتي هو أيضاً من مجال علم التنجيم وعلم الفلك. وفي رسالة الكندي التي يشرح فيها السبب الذي جعل القرآن الكريم يقرّ بأن السموات «تسجد» لله وتطيعه، يقول ما يلي:

---

(٧٦) انظر: Franz Rosenthal, *Ahmad b. aṭ-Ṭayyib as-Sarakhsī* (New Haven, CT: New York University Press, 1943), p. 134.

ذكره: Frank, Ibid., p. 59.

(٧٧) انظر: Adamson, «Abū Ma'shar, and al-Kindī the Philosophical Defense of Astrology».

(٧٨) انظر: Abū Ma'shar al-Balkhī, *Liber introductorii maioris ad scientiam judicorum astrorum*, edited by R. Lemay (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1995-1996).

ساعدتني كثيراً الترجمة الإنكليزية الذي أنجزها شارلز بورنت (Charles Burnett).

«فمعنى الطاعة إذاً الانتهاء إلى أمر الآمر. والانتهاء إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار، والاختيار لذي الأنفس التامة، أعني المنطقية. وإذا الأشخاص العالية... [هي] ذوات طاعة»(٧٩).

وقبل إبداء ملاحظات فلسفية حول هذا النصّ، دعوني أشير إلى نقطتين توحيان بتشابه مع موقف المعتزلة: أولاً، كما رأينا سابقاً، غالباً ما تقدم المعتزلة دليلاً على أنه إذا كان الله يأمر خلقه بفعل شيء من الأشياء، فذلك يفترض حرية اختيارهم(٨٠). ثانياً، تفترض القدرة على الاختيار فوق ذلك أن من يطيع له نفس. وهذا الموقف يمكن العثور عليه لدى المتكلم الناشئ، أحد شيوخ المعتزلة: «الفعل الاختياري لا يصدر إلا من النفس التي للفاعل»(٨١).

إن هذه الإحالات، ومجموع سياق الرسالة من حيث هو تفسير فلسفي لسورة قرآنية، توحي بأن الكندي يحاور مرة أخرى المعتزلة، أو أنه على الأقل على وعي بوجودهم من حيث كونه يشرح الحرية التي تمارسها الأجرام العالية.

في أي شيء تكمن هذه الحرية؟ رأينا، في رسالة في حدود الأشياء ورسومها، أن الاختيار لا يقتضي مِنّا تشكيل إرادة فحسب، بل يقتضي كذلك تشكيلها بطرق سليمة، أي على أساس الروية و«التمييز». وفي حال حركة الأجرام العالية، يربط الكندي مرة أخرى الاختيار بالروية: فالجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه، «حيٌّ مُمَيِّزٌ، ليتضح أنه مطيع طاعة «اختيارية»» (246.10 [RJ 181.10-11]). إن قدرة «الاختيار» من قبل الأجرام العالية لا يبدو أنها تقتضي منها أن تقوم بفعل آخر سوى الحركة وفق أمر الله. وبالفعل، فمن غير المرجح أن يسلّم الكندي بذلك كاحتمال، نظراً إلى كون حركة الأجرام العالية، كما سنرى ذلك لاحقاً، هي «أداة للعناية الإلهية، التي يمكنها أن تحصل وفق مبدأ الجواز». ويبدو، بالأحرى، أن حريتها تكمن في كونها تطيع الله بشكل عقلاني، ذلك أنها تدرك الأسباب التي تحتم عليها الحركة؛ إن هذا هو الذي يعنيه الكندي بلفظ «التمييز».

---

(٧٩) «رسالة في الإبانة عن سجود الجسم الأقصى،» في: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٤٤ ـ ٢٦١، [RJ 176-199]، في ص ٢٤٦ (٧)–٢٤٧ (١٣)، [RJ 179.17-23].

(٨٠) بخصوص تعريف أبي الهذيل للطاعة من حيث هي فعل وفق أمر الله، انظر: الخياط، الانتصار، ص ٥٨ (٢٣)ـ ٥٩ (١).

(٨١) انظر: Josef van Ess, *Frühe mu'tazilitische Hāresiographie* (Beirut; Wiesbaden: F. Steiner, 1971).

انظر الصفحة التالية ٩٦ (١٤ ـ ١٥) من للطبعة العربية. عاش الناشئ بُعيد الكندي.

تصبح تشعبات هذه الحرية الإنسانية واضحة في عمل الكندي الموسوم بكتاب **الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد**(٨٢). ويشرح الكندي في هذه الرسالة التي تهدف إلى إقامة الأساس الفلسفي لعلم التنجيم، بأن النجوم هي علة الكون والفساد في عالم ما تحت القمر من خلال الحر والبرد والرطوبة واليبس في العناصر وما تركب منها. ومن خلال هذا التأثير تُحقِّقُ العناية الإلهية فعلها:

«فقد تبيّن أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان... هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعني المرتّبة بإرادة باريها هذا الترتيب، الذي هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان، إذ هو موجبٌ الأمرَ الأصلح، كالذي قد تبيّن» (236.13-237.1).

لكن لو قال الكندي، في الوقت نفسه، بحرية الاختيار والموقف «اللا» توافقي، لركّزَ على كون الأفعال الإنسانية مُحصّنة ضد هذا الصنف من الحتمية المترتبة على النجوم. وبدل ذلك، فهو سعيد، مثل أبي معشر، بتفسير صفاتنا الأخلاقية وإراداتنا الفردية كنتيجة للحركة السماوية:

«فيظهر في دورها [أي دور الأجرام السماوية] على تلك الدائرة قسط من الحَرِّ والبرد والرطوبة واليبس [في] الأبدان التي تحتها في كل دهر لقبول أنواع من أخلاق النفس وعاداتها وإراداتها، على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم، ومزاج كل واحد من الكائنة الفاسدة التي تحتها الأخص، فتحْدث بذلك هِمِمٌ غير الهمم الأول، وإرادات غير الإرادات الأولى، فيتغير ذلك الشكل والسَنن» (236.1-5).

من الأكيد أن الكندي هنا لا يدافع بشكل صريح عن أن «كل» الأفعال الإنسانية وكل الاختيارات تترتب على النجوم. وبالنظر في قرائن أخرى سأقدمها لاحقاً، فأنا مقتنع بأنه يعتقد هذا الأمر، لكنني لست في حاجة إلى ذلك للحجاج على ما أقوله. كل ما نحن

---

(٨٢) انظر الهامش الرقم ٥٩ السابق. إن أهمية أعمال الكندي في مجال علم التنجيم بالنسبة إلى مواقفه بخصوص مسألة الحرية هو أمر تم التركيز عليه في عمل الباحثة: Thérèse-Anne Druart, «Al-Kindī's Ethics,» *Review of Metaphysics*, no. 47 (1993), pp. 329-357 esp. pp. 344-347.

وتضيف الباحثة مقطعاً مقتطفاً من رسالة الكندي الحيلة لدفع الأحزان يساعد على تأكيد قبوله بالحرية الإنسانية. ويزعم فهمي جدعان، أن الأفعال الإنسانية بالنسبة إلى الكندي هي أفعال غير حرة بسبب تأثير النجوم. وقد عثر على تأثير رواقي على الكندي، لا في رسالته المسماة العلة الفاعلة القريبة فقط، بل أيضاً في أعماله الأخلاقية؛ لكن الباحث جدعان لا يثير مسألة معرفة ما إذا كان الكندي ينتمي إلى الاتجاه التوافقي مثل الرواقية. انظر: في: Fehmi Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* (Beirut: Institut de Lettres Orientales, 1968), p. 200.

في حاجة إليه هو الملاحظة بكونه يريد التسليم بالتوافق بين الحرية الإنسانية والموقف الجبري، الذي يفيد هنا، في هذه الحالة، الحتمية الطبيعية المترتبة على اختلاط العناصر والأضداد في أجسامنا. وإذا كان هذا هكذا، فالكندي لا يحاول أبدا تحديد «الإرادة» أو «الاختيار» على نحو يقتضي غياب علة خارجية، ومن ثم يبدو من المعقول القول إنه يتخذ بشكل ثابت سبيل الموقف التوافقي.

وفي هذه المسألة، يعارض الكندي المعتزلة معارضة تامة، نظراً إلى كونها أجمعت بشكل متساو على القول بموقف لاتوافقي. وهذا أمر تم إبرازه بشكل جيد بخصوص عبد الجبار المعتزلي المتأخر، والذي تم تحليل نقاشاته بشأن البعد النفسي للفعل الإنساني تحليلاً ممتازاً، من قبل الباحث ريتشارد فرانك(٨٣). يعتبر عبد الجبَّار أن إمكانية حصول موقف مثل هذا الذي تبناه الكندي بخصوص سجود النجوم: هو القول إن أفعال الفاعل تنبع من اعتقاد عقلي أو دافع. إنه بالتأكيد يرفض هذا الموقف رفضاً تامّاً، مؤكداً أن الفعل الحر لا يمكن أبداً أن يكون مُقدَّراً، حتى وإن كان ذلك من قبل اعتقاد الفاعل ودوافعه. طبعاً، عاش عبد الجبَّار بعد الكندي، لكنني أعتقد أنه لم يعمل سوى على زيادة في بسط الموقف اللاتوافقي الذي تبنَّاه دائماً التراث المعتزلي. مثلاً، يميز بشر بن المعتمر بشكل صريح بين الأفعال المُوجَبَة والأفعال الصادرة عن اختيار(٨٤). ويقدم الخياط عرضاً واضحاً لموقف أبي الهذيل: يقول: «ليس يفعل فاعل فعلاً إلا وفعل مثله جائز منه»(٨٥). ويميّز الجاحظ، وهو المعتزلي المعاصر للكندي، بخصوص الفعل الإنساني بين اختيار العقل وحتمية الطبيعة(٨٦).

---

(٨٣) انظر: Richard M. Frank, «The Autonomy of the Human agent in 'Abd al-Jabbār,» *Le Muséon*, no. 95 (1982), pp. 323-355.

(٨٤) الأشعري، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٣٩٣ (٩) [VE XVII.22]؛ وموقف بشر بن المعتمر موجود في س ١٢.

(٨٥) الخياط، الانتصار، ص ٢٠ (٦ ـ ٧). وهناك تعارض مفيد يُقدمه فكر ضرار بن عمرو، الذي عادة من يقال إنه استبق نظرية الأشاعرة القائلة بـ «الكسب»، الذي يقول إن أفعال الإنسان يخلقها الله مباشرة، مع أنها تكون مسبوقة زمنياً بالاستطاعة من جهة الإنسان. انظر: Van Ess, «Ḍirār b. 'Amr und die «Cahmiyya»: Biographie einer vergessenen Schule,» pp. 270ff.

والمقاطع المترجمة موجودة في VE XV.12-15.

ويظهر المذهب اللاتوافقي لدى المعتزلة عند مهاجمتهم لما يعتبرونه موقفاً جبرياً في فكر ضرار.

(٨٦) وكما نجد عند بعض المدافعين حالياً عن الموقف اللاتوافقي، يسلّم الجاحظ بأن الفعل الحر لا يكون حراً إلا في الحالة التي تكون فيها كل الدوافع والخواطر، المترتبة على الطبيعة، معتدلة في تعارضها المتبادل. انظر: VE XXX. 6,13.

لاحظ أنه يتحدث عن «الخواطر» كعائق أمام الفعل الحر، في الوقت الذي يجعل الكندي من الخاطر، في رسالة في الحدود، أمراً سابقاً على الاختيار.

وبالتالي، فالكندي لا يتفق مع المعتزلة: فهُمْ يعتقدون أنه لا بد أن يكون أمام الفاعل عدد كبير من الأفعال كي يكون حرّاً في القيام بأي فعل منها، في حين يعتقد الكندي بأن المرء يمكنه أن يكون حراً حتى عندما يكون فعل ما خاضعاً للضرورة. لكن لو طرحنا الإشكال في إطار سياق أوسع، لتبيّن لنا أن الكندي كان بطبيعة الحال في صف المعتزلة، ما دام بالتأكيد يُثبت بأن الإنسان حرّ (حتى وإن كان ذلك في معنى قد لا تعترف به المعتزلة). وهناك دليل بسيط يدل على أن موقف الكندي بخصوص الفاعل والحرية له علاقة بالمعتزلة، هو أنه في رسالة العلة الفاعلة القريبة، يشير إلى «الأفعال المتولدة»:

«والعلة الفاعلة إمّا أن تكون قريبة، وإما أن [تكون] بعيدة: أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيواناً، فقتله؛ فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم علة المقتول القريبة؛ فإن الرامي فَعل حفْزَ السهم، قصداً لقتل المقتول، والسهم فَعَلَ قَتْلَ الحي» (219.2-5).

والكندي هنا لا يدخل في النقاشات الاعتزالية بخصوص الأفعال المتولدة: إذا كانت أ علة ب وب علة ج. إذن، فهل أ هي علة ج أم ب هي علتها[٨٧]؟ ولتناول المثال الذي يقدمه الكندي، فهل رامي السهم أو السهم هو «فاعل»، وبعبارات أخرى علة فاعلة، الجرح المميت الذي لحق بالطريدة؟

ولحسن الحظ أنه يمكننا إعادة تركيب الحل الذي يقدمه الكندي للمسألة باعتماد نصّ آخر من نصوصه. وكما رأينا سابقاً، تقرّ رسالته القصيرة التي عنوانها في الفاعل الحق بأن الله وحده هو الفاعل بالمعنى الحقيقي من حيث كونه هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتّة (انظر المبحث الأول، السابق). يمكننا إدراك معنى ذلك بشكل أتم برجوعنا إلى قول الكندي بأن الأشياء المخلوقة هي فاعلة بالمعنى المجازي فقط. وما يقوله الكندي بخصوص الشيء المخلوق لا يعني أنه يفعل وينفعل، وإنما يعني، بالمعنى الدقيق، أنه لا يفعل إطلاقاً: إنه «منفعل محض»[٨٨].

وهذا لا يفيد، مع ذلك، أن الشيء المخلوق لا يمكنه أن يكون علة شيء من الأشياء: إن بإمكانه ذلك، وهو بالفعل يُسمَّى بـ «العلة القريبة» لمعلولاته. إن

---

(٨٧) ومهم جداً موقف معمر في معالجة هذه المسألة. انظر مناقشة ذلك في: Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī*, pp. 367 ff.

(٨٨) أتوجه بالشكر إلى القارئ المجهول الذي عيّنته هيئة تحرير هذه المجلة *Arabic Sciences and Philosophy* لقراءة مقالي هذا، والذي أثار انتباهي إلى هذه النقطة.

الكندي ليس من أتباع الاتجاه الصدفوي. إن ما يعنيه بقوله إن «الفاعل» المخلوق لا يفعل بالحقيقة هو بالأحرى كونه «لا يقع منه» فعل يكون علة شيء من الأشياء. ويدل ذلك فالشيء المخلوق يكون علة معلوله من حيث كونه منفعلاً عن انفعال آخر (183.9-14 [RJ169.14-171.4]). وبهذا المعنى، فكل الأفعال الحاصلة في العالم المخلوق هي أفعال «مُتولِّدة»، أي أنها تترتب ضرورة على الفعل الأول لله، الذي هو الفعل المخصوص باسم الإبداع، الذي هو تأييس الأيسات (183.1-2 [RJ169.7]).

لكن لو تناولنا الموقف التوافقي الذي يتبنّاه الكندي، فبإمكاننا أن نرى أن هذا لا يمنع المخلوقات التي هي فاعلات «بالمجاز»، من تحقيق حريتها. وبالفعل، فالأفعال المتولدة بالنسبة إليه ليست مسألة مُلحةً، وبإمكانه أن يجد حلاً لها من خلال إثارة الانتباه إلى أن فعلاً يمكنه أن يترتب على علل عديدة، بعضها يكون «أقرب» إلى الفعل من العلل الأخرى. ويمكن لهذه العلل أن «تفعل» لأنها مضطرة إلى الفعل، لكن البعض منها فقط هو الذي يُسمَّى «فاعلات» (في هذه الحالة، رامي السهم، وليس السهم) تمارس قدرتها على الاختيار، والتي من المفترض أن تكون مسؤولة أخلاقية عن نتيجة الفعل. ما الأمر الذي يجعل من علةٍ علةً حرة، إذا لم تكن مبدأ معلولها من دون حتمية خارجية؟ وإذا أردنا تكوين حكم بخصوص هذه المسألة انطلاقاً من رسالة في حدود الأشياء، لأمكننا القول إننا أحرار (وبكلمات أخرى، لدينا قدرة الإرادة والاختيار) بسبب البنية النفسية للإنسان: قد نكون مضطرين إلى الاختيار، لكن هذا الاختيار يترتب على مجرى روِيَّة عقلانية، تماماً مثل حالة حركة الأجرام السماوية، كما رأينا سابقاً. إن هذا هو الذي يضمن حرية الإنسان، تماماً مثل موقف العديد من المؤيدين المعاصرين للاتجاه التوافقي.

أما بالنسبة إلى المعتزلة التي لا تقول بالموقف التوافقي، فالحرية الوحيدة (القدرة الوحيدة على الاختيار) الموجودة في أية سلسلة علية تنتمي إلى العلة التي تكون مبدأ السلسلة، والتي يكون فعلها من دون علّة. ربما أن التقييد الذي مارسه الكندي على لفظ «فاعل» بمعناه الخاص قد اقتبسه من موقف المعتزلة، مع هذا الاختلاف الكبير والمتمثل بأن الكندي يعتبر أن الله وحده يكون فاعلاً بهذا المعنى، في حين أن كل الفاعلين، بالنسبة إلى المعتزلة يكونون قادرين على أفعال غير معلولة. ولو كان موقف الكندي لا يقول بالموقف التوافقي، لما تحدث عن «الإرادة» و«الاختيار» في حالة الأشياء المخلوقة بالنظر إلى الموقف الذي تبنّاه في رسالة في الفاعل الحق. وتأويل موقف

الكندي على أنه موقف توافقي هو السبيل الوحيد الذي يسمح لنا بأن ننسب إليه وجهة نظر متناسقة(٨٩).

وعلى الرغم من أنه من الممكن بسط هذا البحث ليشمل قضايا أخرى، فإن ما تقدم يُمكن من استجماع بعض الخلاصات. والإجماع السابق أقرّ، خصوصاً منذ دراسة إفري للمسألة، بأن الكندي يتفق مع المعتزلة بخصوص بعض النقاط، لكنه يرى فيهم منافسين أكثر من حلفاء. لكن حتى وإن بدا لي أن هذا صحيحاً، فمن الأكيد أيضاً أنه ينبغي التركيز

---

(٨٩) ينبغي علي أن أثير هنا اعتراضين على التأويل الذي قدمته: أولاً، لا وجود لسبب للاعتقاد بأن الكندي كان له فكر متماسك في مجموع المتن الذي ألفه، لأنه كان بكل بساطة يعتمد على المصادر اليونانية، وأن هذه المصادر لم تكن متناسقة في ما بينها؛ وثانياً، اعتمدت بشكل كثيف على عمل الكندي المسمى رسالة في حدود الأشياء، وهي رسالة قد لا تكون صحيحة النسبة إلى الكندي. وفي الجواب على الاعتراض الأول، سأحيل القارئ إلى النقاش الذي أثرته بخصوص هذا المسألة في: Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the «Theology of Aristotle»*, Appendix section 1.

باختصار، دافعت عن أن الكندي كان في أغلب الأحيان يحاول أن يبنيَ فكراً متماسكاً، وأنه لم يكن تحت عبودية هذه المصادر اليونانية. وطالما كل شيء آخر متكافئ، فالتأويلات التي تظهر أنه حقّق تناسقاً هي تأويلات يمكنها أن تكون صحيحة تاريخياً، كما أنها مقنعة فلسفياً. أما بخصوص الاعتراض الثاني، فإن صحّة نسبة رسالة في حدود الأشياء إلى الكندي قد أثارها الباحث دانيال جيماريه في تقديمه للنصّ وترجمته للعمل في: Al-Kindī, *Cinq épîtres* (Paris: CNRS Editions, 1976), pp. 8-13.

وبعد تقديم جيماريه لبعض الإشارات التي تثبت عدم صحة نسبة «الرسالة» إلى الكندي، مثلاً كونها غير مذكورة في اللائحة التي يقدمها كتاب الفهرست لمتن الكندي، استخلص أن أصالة نسبة «الرسالة» إلى الكندي «هي أبعد الأمور عن اليقين». أعتقد، في مقابل ذلك، أن «الرسالة» صحيحة النسبة إلى الكندي، حتى وإن لم يكن من الممكن استبعاد كون بعض الحدود قد تم إقحامها من قبل بعض الذين جاؤوا بعد الكندي. وهذا ما توحي إليه العديد من التشابهات بين رسالة في حدود الأشياء وباقي الأعمال التي تنتمي إلى متن الكندي. وبعض هذه التشابهات قد تمّت الإشارة إليها من قبل جيماريه نفسه. وهنا أريد إضافة أمر، وهو أن الإدراج المثير للفظ «الطبيعة» في التراتب الأفلوطيني (للحديث عن العلة الأولى، العقل، النفس، الطبيعة) المتمثل بالحد الأول من الحدود الأربعة ليست شبيهة فحسب بمقدمة كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس، التي أعتقد أن الكندي قد حرّرها، بل شبيهة أيضاً بكتابه المسمّى: ألفاظ سقراط، تحقيق ماجد فخري. انظر أيضاً: «الكندي وسقراط،» الأبحاث، العدد ١٦ (١٩٣٦)، ص ٢٣ ـ ٣٤، و٣٠ (١٨ ـ ١٩).

وبخصوص جذور الأفلوطينية لهذا المقطع المقتطف من رسالة في حدود الأشياء، انظر: Klein-Franke, «Al-Kindī's «On Definitions and Descriptions of Things»,» p. 199.

ما العمل الذي ينبغي القيام به تجاه الخصائص غير المعتادة التي وصلتنا بها رسالة في حدود الأشياء، وبالخصوص غيابها من المراجع العربية وعدم توفرها على إهداء؟ (أشار جيماريه إلى الأمرين، وبالتالي فهو غير محق في القول إن كل الرسائل الأخرى للكندي قد وصلتنا مع مقدمة إهداء: مثلاً لا رسالة في الفاعل الحق، ولا رسالة ألفاظ سقراط تتضمنان هذا الإهداء). ويمكن تقديم تفسير يقول إن رسالة في حدود الأشياء لم تكن عملاً أو رسالة رسمية للكندي، وإنما كانت عبارة عن أداة صالحة في بناء الرسائل الأخرى، وصالحة أيضاً للاستعمال من قبل المترجمين أو طلبة العلم.
وعلى كل حال، أعتقد أنه بإمكاننا ضم رسالة في حدود الأشياء إلى المتن الذي خلفه الكندي: فهي «رسالة» تنطوي على العديد من الأمور التي يكرّرها الكندي في مواضع أخرى، ولا وجود لشيء هناك لم يكتبه. ومن الأكيد أنه ينبغي استعمال هذه «الرسالة» بحذر لو كانت هي الدليل الوحيد على مواقف الكندي بخصوص هذه المسألة، لكن التأويل الذي أقدمه هنا يعتمد أيضاً على أعمال الكندي في مجال الفلك.

على أن الكندي كان يرى في نقاشات المعتزلة فرصة متمثلة بكونه كان يطمح، باعتماده على المصادر اليونانية في الفلسفة، إلى حلّ بعض الخلافات الكلامية العويصة التي كانت تثار في زمنه. إنه لم يكن مُتكلِّماً، لكنه كان يريد الردّ على المعاصرين وإبراز صلة الوصل الوثيقة بين الفكر اليوناني والإشكالات التي تهُمُّهُم. فمن جهة الطموح في التفوق على المتكلمين، كان ذلك إخفاقاً، ومن السهل معرفة السبب. ويتضح ذلك خصوصاً من وجهة نظر الجدالات المتأخرة للتراث الكلامي، إذ من السهل أن نرى أن موقف الكندي من مسائل كمسألة الصفات الإلهية والحرية الإنسانية يبدو أنه يخون مواقف المعتزلة بدلاً من مساندتها. وقد اتهم ابن حزم الظاهري الكندي بالسقوط في تناقض ذاتي، بدفاعه في الوقت نفسه عن التوجّه السلبي في المسائل الكلامية، وبوصفه الله كـ «علة»[٩٠].

ويكتسي هذا الاتهام معقولية أكثر في ضوء التصور الإثباتي للصفات التي كشفنا عنها في المبحث الأول. وبالمثل، فهو يريد القول إن «الإرادة» و«الاختيار» ينتميان إلى الأشياء المخلوقة، لكنه ينفي عن الإنسان القدرة على أن تقع منه (أو أن «يخلق»، لاستعمال كلمة كانت مستعملة في الجدالات اللاحقة) أفعاله. وهنا ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن الجدالات المتأخرة لم تتعلق عموماً بمصطلح «الحرية»، وإنما بمعرفة ما إذا كان لله أو للإنسان «القدرة» على إنتاج فعل ما. وبخصوص هذه المسألة، لم يكن الكندي إلى جانب المعتزلة. والواقع أن الأشاعرة ردّدت في ما بعد قول الكندي إن الله وحده «فاعل»[٩١]. وهذا يظهر كيف أن مفكّراً لامعتزلياً كالكندي كان بإمكانه أن يدافع بشكل عام عن نظرية المعتزلة. وذلك يساعد بدوره على تفسير السبب الذي جعل التأثير التاريخي الهائل الذي قام به الكندي، مهما كانت نواياه، في التراث الفلسفي العربي، تقريباً شاملاً[٩٢].

---

(٩٠) انظر: Daiber, «Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindīs Metaphysik,» pp. 286-287.

(٩١) انظر: Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992), p. 22.

(٩٢) أنا ممتنّ للباحث فرانك غريفيل (Griffel)، والقارئين المجهولين اللذين عيّنتهما مجلة *Arabic Sciences and Philosophy*، لمراجعة هذا البحث قبل نشره، على ملاحظاتها واقتراحاتها المساعدة. كما تلقيت ملاحظات مساعدة من قبل المشاركين في ندوة الفلسفة العربية التي أقيمت في حزيران/ يونيو ٢٠٠٢، واللقاء الذي نظّمته مدرسة الدراسات العباسية في تموز/ يوليو ٢٠٠٢ ـ وهما اللقاءان اللذان تمّ تنظيمهما في جامعة كامبردج ـ وأودّ بالخصوص أن أتقدم بالشكر إلى السادة أحمد حسناوي، وولفهارت هنريش، وجيمس مونتغومري، ومروان راشد، وتوني ستريت، وجوزيف فان إيس. وفي الأخير أنا شديد الامتنان للسيدة صوفيا فاسالو في مساعدتي على مراجعة الصيغة النهائية لهذا العمل. وأي قصور قد يعتري هذا العمل يعود بطبيعة الحال إليّ.

الفصل الحادي عشر

من الكندي إلى الفارابي: معرفة ابن سينا التدريجيّة لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو بحسب سيرته الذاتية(*)

أموس برتولاشي(**)

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل، في: Arabic Sciences and Philosophy, vol. 11, no. 2 (2001).
وقد نقله إلى العربية رمزي طالب، وراجع الترجمة مقداد عرفة منسية.

(**) سكولا نورمال سوبيريور (Scuola Normale Superiore)، بيزا - إيطاليا.

يمكن بحقّ أن نصف سيرة ابن سينا الذّاتية بـ «النصّ المدهش»، وهي التي نشرها غولمان (W. E. Gohlman)[1] سنة ١٩٧٤ وتوسّع د. غوتاس (D. Gutas)[2] في دراستها سنة ١٩٨٨[3]. ومن الصعب أن نبالغَ في التشديد على أهمّية هذا الكتاب والفائدة منه، وهو الذي يصوّر لنا، بصفة عامةٍ، حياة ابن سينا منذ وِلادتِه (حوالى سنة ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م) حتّى التقائه (حوالى سنة ٤٠٤هـ/ ١٠١٤م) بتلميذه أبي عبيد عبد الواحد الجوزجاني، مع اهتمامٍ خاصٍ بتعليمه الابتدائي وتمرّنه بالتالي على الفلسفة (من سنّ السادسة تقريباً حتّى سنّ الثامنة عشرة). وتَنتهي سيرته الذاتيّة بوصف الظُروف المحيطة بظهور كتاباته الفلسفيّة الأولى، وبرحيله عن بخارى، وقدومه بعد ترحال كثير إلى جرجان حيث التقى بالجوزجاني. وقد تولّى الجوزجاني تحرير السيرة الذاتيّة (إمّا بإملاء ابن سينا أو باعتماد مسوّدة أصليّة له) في زمان ما بين سنتي ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م و٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)[4]، وأضاف إليها، بعد وفاة ابن سينا (٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، حديثاً عن بقية حياة الشّيخ الرئيس ومؤلّفاته، أعني سيرته. ولذلك، تُمثل السيرة الذاتيّة والسيرة جزأين من الوحدة النّصّية نفسها، التي أطلق عليها اسم «مركّب السيرة الذاتيّة/ السيرة»[5].

---

(١) William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation,* Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1974).

وانظر التقديم النقدي لـ م. أولمان (M. Ullman) في: *Der Islam*, no. 52 (1975), pp. 148-151.

وانظر أيضاً ملاحظات ديمتري غوتاس في: Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Islamic Philosophy and Theology; v. 4 (Leiden; New York; København; Köln: Brill, 1988), p. 22, footnote a.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٣٠ و١٤٩ ـ ١٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥، و١٩٤ ـ ١٩٨. ويرفضُ مرموره (M. E. Marmura) في مراجعته النقدية لكتاب غوتاس تأريخ تأليف السيرة الذاتيّة الذي يقترحه غوتاس، ويجزم قائلاً إنّ «تاريخ كتابتها لا يزال غير مؤكد». انظر: Michael E. Marmura, «Plotting the Course of Avicenna's Thought,» *Journal of the American Oriental Society*, no. 111 (1991), pp. 333-342, p. 336.

وقضية الترتيب الزمنيّ لا تؤثّر في تأويل السّيرة الذّاتيّة الذي أقترحه في هذا البحث.

(٥) انظر: Dimitri Gutas, «Avicenna: Biography,» in: *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, 16 vols. (London: Routledge, 1982-2012), vol. 3, pp. 67a-70b.

يُمكن تَقسيم تعلّم ابن سينا، كما هو مصوَّر في سيرته الذاتيّة، إلى أربع مراحل. وسعياً إلى الإيجاز، أصنّف هذه المراحل على التوالي إلى الفئات التالية: «التعليم الابتدائي»، و«التعليم الثانويّ»، و«التعليم الجامعي»، و«الدراسات العليا»، متّبعاً في ذلك توحيد غوتاس بين هذه المراحل من جهة، والمِنهاج الغربي الحديث في الدراسات من جهة أخرى[٦].

وقد سار ابن سينا في تعليمه الثانوي والجامعي ودراساته العليا طبقاً للمنهاج التعليمي الأرسطي، وهو يتألّف، في كلّ مرحلة، من دراسة المنطق والرياضيّات والطبيعيّات والإلهيّات. ويرد ذكر صريح العلم الإلهي أو الإلهيّات (metaphysics) بما هو صناعة في موضعين من السيرة الذاتيّة: أحدهما عند وصف التعليم الثانوي، وثانيهما عند ذكر التعليم الجامعي. وكان أيضاً لعلم ما بعد الطبيعة دور في دراسات ابن سينا العليا، ولكن لم يشر إليه صراحة في ذلك السياق. لكن الإشارة الأولى إلى ما بعد الطبيعة وردت بصفة وجيزة جداً (تشغل سطرَيْن من النصّ المطبوع)، ولم تلقَ حتّى الآن الاهتمام الّذي تستحقّهُ. والإشارة الثانية هي خلافاً لذلك عبارة عن القصّة المشهورة التي يذكر فيها ابن سينا المشكلات التي اعترضته في فهمِ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ووقُوعِه بمحض الصدفة ـ ويكاد يكون من العناية ـ على رسالة للفارابي تبحث في ذلك الكتاب، ووضَّحت لهُ المشكلة.

هَدفي من هذا البحث هو التّشديد على أهمّية أوّل ذكر للإلهيّات في سيرة ابن سينا الذّاتيّة، على الرّغم من إيجازه. وهو يشهد، كمَا سَنَرى، على أنّ ابن سينا لم يَقرأ، خلال تعليمه الثَانوي، كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بكامله، وإنّما عرف أجزاءه الأساسية فقط (بوجه عام العلم الإلهي (natural theology)، كما هو معروض في مقالة «الألف الصغرى»، ومقَالة «اللام») وطالع شروحاً على هَذه الأجزاء. وقد واجه في ما بعد، خلال تعليمه الجامعي، كتاب ما بعد الطبيعة بكامله، وقد حيّره اتّساعه وتعقيده.

وبعبارة أخرى، إذا ما فحصنا السّيرة الذّاتيّة عن كثب، نكتشف تطوّراً في معرفة ابن سينا بكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو. ويمكنُ وَصف هذا التطوّر بطريقتَيْن: الطريقة الأولى، مذهبياً، بحيث يُظهر هذا التطوّر الطبيعة المُزدَوجَة لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، الذي هو على حدّ سواء علم إلهي (natural theology) (قول في الموجود الأوّل باعتباره العلّة الأولى، أو الإلهيّات الخاصّة (metaphysica specialis)

(٦) Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 152-154.

وأنطولوجيا (نظرية الموجود بما هو موجود، أو الإلهيّات العامّة metaphysica generalis)[٧]؛ والطريقة الثانية، تاريخيّاً، بحيث يصوّر هذا التطوّر انتقال ابن سينا من طريقة الكندي (توفّي بُعيد سنة ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) في قراءة مؤلّفات أرسطو، التي تقتصر على تأكيد الجانب الإلهي (theological) من كتاب ما بعد الطبيعة، كما يظهر من مقالتَي «الألف الصغرى»، و«اللام»، إلى مقاربة الفارابي (متوفّى سنة ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، التي أخذت بعين الاعتبار العنصرين ـ الإلهي والأنطولوجيّ ـ من كتاب ما بعد الطبيعة وكلّ مقالاته. ولا تحتَاجُ أهَمّية هذا الانتقال في كلا الجانبين إلى تأكيد.

قسّمنا المساهمة الحالية إلى سبعة مباحث: في المبحث الأوّل، نحلّل ذكر كتاب ما بعد الطبيعة للمرّة الأولى في سيرة ابن سينا الذّاتيّة، مبيّنين أنّ ابن سينا لم يقرأ، في هذه المرحلة المُبكرة، كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بأكمله، وإنّما «فصوصه»، أي أجزاءه الأساسيّة فقط. ونقدّم في المبحثين التّاليين (الثاني والثالث) شهادتيْن إضَافيّتيْن تؤيّدان هذه الأطروحة، وقد أخذنا، على التّوالي، من الإشارة الثانية إلى كتاب ما بعد الطبيعة في السيرة الذاتيّة، ومن فقرة في رسالة ابن سينا إلى كِيا. وخصّصنا المبحث الرابع لتَحديد هُويّة هذه الأجزاء الأساسيّة من كتاب ما بعد الطبيعة، وهي بحسب تقديري، الفصلان الأول والثاني من مقالة «الألف الصغرى»، والفصول من السادس حتى العاشر من مقالة «اللام». إنّ كون الفصول من السادس حتى العاشر من مقالة «اللام» هي أحد الأجزاء

---

(٧) حول هذا الموضوع عند أرسطو، انظر: Augustin Mansion, «Philosophie Première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote,» *Revue Philosophique de Louvain*, no. 56 (1958), pp. 165-221; Gunter Patzig, «Theologie und Ontologie in der «Metaphysik» des Aristoteles,» *Kant-Studien*, no. 52 (1960-1961), pp. 185-205 (for English Translation see: Gunter Patzig, «Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*,» in: *Articles on Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, 4 vols. (London: Duckworth, 1975-1979), vol. 3: *Metaphysics*, pp. 33-49; Walter Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology* (Padoua: Editrice Antenore, 1975); Charles H. Kahn, «On the Intended Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*,» in: Jürgen Wiesner, ed., *Aristoteles: Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet*, 2 vols. (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1985), vol. 1: *Aristoteles und seine Schule*, pp. 311-338; Michael Frede, «The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics,» in: Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford: University of Minnesota Press, 1987), pp. 81-95, and Robert Bolton, «Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science,» in: T. Scaltsas, D. Charles and Mary Louis Gill (eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 321-354.

وعن الموضوع ذاته عند ابن سينا، انظر: Majid Fakhry, «The Subject-matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna),» in Michael E. Marmura, ed., *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of G. F. Hourani* (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), pp. 137-147, and Ahmed Hasnawi, «Aspects de la synthèse avicennienne,» in: Mohammed Allal Sinaceur, ed., *Penser avec Aristote* (Toulouse: Éditions Érès, 1991), pp. 227-244.

الأساسيّة من كتاب ما بعد الطبيعة، في رأي ابن سينا، هو أمر يثبته تفحّص الشروح على كتاب ما بعد الطبيعة التي قرأها ابن سينا أثناء دراسته الثانويّة، وذلك بحسب ما ورد في الموضع من السيرة الذاتيّة الذي يذكر فيه كتاب ما بعد الطبيعة للمرّة الأولى. وقد تطرقنا في المبحث الخامس إلى تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» الذي من المرجّح أن يكون ابن سينا قد اطّلع عليه. وفي المبحث السادس نصفُ طريقة ابن سينا في ربطه بين مقالة «الألف الصغرى» (الفصلين الأول والثاني)، ومقالة «اللام» (الفصول من السادس حتى العاشر) زمن تعليمه الثانوي. وأخيراً، نسعى في المبحث السابع إلى أن نرسمَ تطوّر معرفة ابن سينا لكتاب أرسطو ما بعد الطبيعة أثناء تعليمه.

أولاً: الإشارة الأولى إلى علم ما بعد الطبيعة في السيرة الذاتيّة

الإشارة الأولى إلى علم ما بعد الطبيعة في سيرة ابن سينا الذاتيّة، التي ترد في سياق حديثه عن تعليمه الثانوي، مُوجَزة جداً. فهي مَوجُودة في ما بين وصفٍ مفصّلٍ لبداية عهده بالفقه (بتوجيه من إسماعيل الزاهد) والعلمين النظريّيْن الأوّليْن (المنطق والرياضيات، بتوجيه أبي عبد الله الناتلي) من ناحية[٨]، ودراسته وممارسته اللاحقتين للطبّ والفقه من ناحية أخرى[٩].

أمّا العلمان النظريّان الباقيان، أي الطبيعيّات والإلهيّات، فيتحدّث عنهما ابن سينا في الإشارة الوجيزة التالية:

نصّ١: ثمّ فارقني الناتلي متوجّهاً إلى كركانج، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروح من الطبيعيّات والإلهيّات، وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ[١٠].

وكما ستُبيّنه الإشارة الثانية إلى علم ما بعد الطبيعة في السيرة الذاتيّة، فإنّ «الكُتُب» المُشَار إليها في النّص ١ دون زيادة توضيح هي كُتب أرسطو بصفة أساسيّة إن لم نقل

---

(٨) Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, pp. 20 (4) and 24 (4).

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤ (٧) و٢٦ (٤).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤ (٤ ـ ٧). وكلمة «والشروع» في النص المنشور، كما لاحظ غوتاس خطأ مطبعي بدل «والشروح». في: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 27, footnote j.

والترجمة الإنكليزية التي أقترحُها صيغة معدّلة لترجمة غوتاس، ص ٢٧.

بصفة حصريّة (وكتب أرسطو في هذا الصدد هي مؤلّفاته في الطبيعيّات وكتاب ما بعد الطبيعة)[11].

وفي النّص ١ يسمّى ما بعد الطبيعة بما هو علم: الإلهيّات. وكثيراً ما يكون هذا المصطلح، وكذلك صنوه المشتقّ من الأصل نفسه «العلم الإلهيّ» اللذان يظهران في الإشارة الثانية إلى علم ما بعد الطبيعة في السيرة الذاتيّة، اسميْن عامّيْن لعلم ما بعد الطبيعة، والمؤلفات الموسومة باسم أرسطو، سواء في السنّة العربيّة المُبكّرة أو عند ابن سينا[12]، إلا أنّهما يُشيران أحياناً، على وجه الخصوص، إلى الجزء الإلهيّ (theological) من هذا الفنّ، ولهذا الكتاب، وهذا في مقابل العلم الكلّيّ بما هو اسم للجُزء الوجوديّ (ontological)[13]. وقد لا يكون من سبيل الصدفة ـ في ضوء ما سيَبرز من المبحث السادس اللاحق ـ أن يُشيرُ ابن سينا إلى علم ما بعد الطبيعة في النّص ١ بلفظٍ يُعبِّر في بعض الأحيان عن بُعده الإلهيّ.

وأهمّ جانبٍ من جوانب النّص ١ وأكثرها إثارة للجدل هو ورود لفظ «فصوص» فيه مرتبطاً بـ «شـروح»[14]. وأنا أرفض الترجمة المُعتادة لهذا اللفظ وأقترح له ترجمة جديدة.

---

(١١) انظر المبحث الثاني لاحقاً. ولا يمكننا بصفة مسبقة استبعاد أنّ أثولوجيا أرسطاطاليس (التلخيص العربيّ لـ تاسوعات أفلوطين ٤ ـ ٦) كانت أحد الكتب الميتافيزيقيّة التي قرأها ابن سينا أثناء تعليمه الثانوي وفي المراحل اللاحقة من تعلّمه الفلسفي، وخاصّة في ضوء الأهمّيّة التي أولاها بعد ذلك لهذا الكتاب (انظر المبحث الثالث لاحقاً). إلا أنّه لا يوجد في السيرة الذاتيّة ذكر أو تلميح إلى «أثولوجيا» أو إلى مؤلفات أرسطيّة منحولة أخرى تتناول علم ما بعد الطبيعة ونابعة من السنّة الأفلاطونيّة المُحدثة.

(١٢) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل؛ اعتنى به بعد موته يوهانس روديغر وأوغست موللر، ٢ ج (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢)، ج ١، ص ٢٥١، ٢٥؛ كتاب الفهرست للنديم، تحقيق رضا تجدّد (طهران: مكتبة الأسدي، ١٩٧١)، ص ٣١٢ (١٢)؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء. الإلهيات، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور؛ تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٤ (٨ و١٤) و٥ (٢).

في الاقتباسات من كتاب الشفاء لابن سينا في بحثنا هذا، تكون الإشارة إلى الصفحة والسطر من النشرة النقديّة للنصّ العربي مسبوقة بالإشارة إلى المقالة والفصل الّذي فيه يظهر المقطع الّذي أستشهدُ به.

(١٣) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، نشره فريدريخ ديتريشي (ليدن: بريل، ١٩٨٠)، ص ٣٥ (١٤ ـ ١٩)، و: Dimitri Gutas, «Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy: Nature, Contents, Transmission,» *Arabic Sciences and Philosophy*, no. 10 (2000), pp. 159-180, p. 167.

(١٤) راجع عن ترجمة شرح بـ commentary، غوتاس في: Dimitri Gutas, «Aspects of Literary form and Genre in Arabic Logical Works,» in: Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions* (London: Warburg Institute Surveys and Texts, 1993), pp. 29-76, pp. 33-35.

كلُّ الترجمات الحديثة للسيرة الذاتيّة التي اعتمدت إمّا على نشرة غولمان أو أحد مصادره تكاد كلّها تُترجِمُ فصوص بـ«texts» [نصوص][١٥]. هذا ما يحدث في ترجمة كراوس (P. Kraus) الألمانيّة («Texte»)[١٦]، وفي ترجمة آرثر ج. أربري (A. J. Arberry) الإنكليزيّة («texts»)[١٧]، وهي التي أثّرتْ كثيراً في كلّ التّرجمات الإنكليزيّة اللاحقة[١٨]؛ وفي ترجمة م. كروز هرنانداز (M. Cruz Hernández) الإسبانيّة

---

(١٥) الاستثناء الوحيد لترجمة فصوص. بـ texts في نص ١ موجود في التّرجمة الفرنسية عند م. أشينا (M. Achena) وهـ. ماسّي (H. Massé)، بالاستناد إلى تاريخ الحكماء للقفطي: انظر: «Ensuite, Nātili me quitta, s'en allant à Gorgändj. Quant à moi, je m'appliquai à lire et à étudier les Foçouç-al'hikam [sic] (de Fârâbi) et d'autres commentaires sur la physique et la métaphysique; et de jour en jour, les portes de la science s'ouvraient devant moi,» in: Avicenne, *Le Livre de science I: Logique, Métaphysique*, traduit par Mohammad Achena et Henri Massé, Traductions de textes persans (Paris: Belles Lettres, 1955-1958), p. 7.

وفي هذه الترجمة لم تؤخذ كلمة «فصوص» من حيث هي لفظ عام، وإنّما من حيث هي عنوان تأليف مخصوص، أي فصوص الحكمة الذي اعتبره أشينا وماسّي مؤلفاً للفارابي، وذلك تبعاً لما جرى به التقليد من إسناده إلى الفارابي. وهذا التأويل غير محتمل، إذ إنّ لفظ «فصوص» في النصّ ١ يقترن بلفظ شروح اقتراناً متيناً، ومن الواضح أنّ هذا ليس بعنوان. ورغم أنّ ترجمة أشينا وماسّي غير صحيحة، فهي تشير مع ذلك إلى الاتجاه الصحيح. لنظرة عامة للطبعات والتّرجمات والدراسات حول السّيرة الذّاتيّة لابن سينا، انظر: Jules L. Janssens: *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā, 1970-1989: Including Arabic and Persian Publications and Turkish and Russian References*, Ancient and Medieval Philosophy, Series 1 (Leuven: Leuven University Press, 1991), pp. 41-43; *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā: First Supplement, 1990-1994* (Leuven: Leuven University Press, 1999), pp. 22-23, and Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Handbook of Oriental Studies, 2 vols. (Leiden; Boston, MA; Köln: Brill, 1999), vol. 2, pp. 269-320.

(١٦) انظر: Paul Kraus, «Eine Arabische Biographie Avicennas,» *Klinische Wochenschrift*, vol. 11 (1932), pp. 1880a-1881b, p. 1881b: «Danach verließ mich Nātilī und ging nach Kurkānağ, Ich aber beschäftigte mich damit, mit die Bücher über Physik und Metaphysik in Texten und Kommentaren anzueignen, Dabei öffneten sich mir die Tore der Wissenschaft».

وهي ترجمة معتمدة على عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء لابن أبي أصيبعة.

(١٧) Arthur J. Arberry, *Avicenna on Theology*, Wisdom of the East Series (London: Hyperion Press, 1951), p. 10.

«Then al-Nātilī took leave of me, setting out for Gurganj. I now occupied myself with mastering the various texts and commentaries on natural science and metaphysics, until all the gates of knowledge were open to me».

وهي ترجمة معتمدة على تاريخ الحكماء للقفطي، وعلى عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة.

(١٨) Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, p. 25.

«Then al-Nātilī left me, going on to Gurgānj. I devoted myself to studying the texts – the original and commentaries – in the natural sciences and metaphysics».

Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 27: «Then al-Nātilī took leave of me, heading for Gurgānğ and I occupied myself on my own with Determining the Validity of books, both original texts and commentaries, on Physics and Metaphysics».

وهي ترجمة معتمدة على تحقيق غولمان (Gohlman).

(«obras originales»)[١٩]. ويبدو أنّ هؤلاء المترجمين تَناولوا مصطلح «فصوص» وكأنّه نُصوص الذي يعني حقّاً «نصوص». والسَبب في هذا الخلط هو طبعاً التشابه الشديد الموجود بين هذين اللفظين، هذا بالإضافة إلى أنّ ظُهُور لفظ «شروح» في النّص ١ يَقتضِي فعلاً وجود نصوص تتطلّبُ شرحاً. ولكن إمكانيّة اسْتبدَال نصوص مكان فصوص مُستَبعدة، والاتّصال المُفتَرض بين شروح ونصوص أبعد مِن أن يَكونَ ضرورياً.

لا يمكن أن تكونَ قراءة فصوص في النصّ ١ موضع شكّ. فهي منقولة بإجماع كل الشُهود الذين اعتمدهم غولمان في نشرته النّقديّة لسيرة ابن سينا الذاتيّة[٢٠]، وهي أيضاً مُثبتة في روايات يعيد الجوزجاني ذكرها في تحريره للسيرة الذاتيّة/ السيرة[٢١].

---

(١٩) انظر: Miguel Cruz Hernández, *La Vida de Avicena: Como introducción a su pensamiento* (Salamanca: Anthema Ediciones, 1997), p. 25: «Más tarde, el-Nātilī me dejó, marchando a Gorgāñ; dedicándome a comprobar por mí mismo la validez de los libros de *Física* y *Metafísica*, tanto las obras originales come los commentarios».

وهي ترجمة معتمدة على تحقيق غولمان (Gohlman).

(٢٠) يوجد الكتاب المركّب من السّيرة الذّاتيّة والسيرة في روايتين على الأقلّ. انظر: Gutas, «Avicenna: Biography,» p. 67.

إحداهما محفوظة في تاريخ الحكماء للقفطي (توفي ١٢٤٨م) (Q= في طبعة غولمان)، وفي عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (توفي ١٢٧٠م (IAU=)). والأخرى منقولة في عدّة مخطوطات يختار غولمان من بينها: إسطنبول، وآيا صوفيا ٤٨٥٢ (A=)، جامعة إسطنبول ٤٧٥٥ (B=)، إسطنبول، Ahmet III 3447 (J=)، والرواية من السيرة ذاتيّة/ السيرة التي كتبها يحيى ابن أحمد الكاشي (توفي بعد ٧٥٤هـ/ ١٣٥٣م) في هامش مخطوطة الشهرزوري (قرن ١٣م)، نزهة الأرواح (N=). وعن النص ١ في Q وIAU وB وN، انظر على التوالي النشرات: 'Alī ibn Yūsuf Qifṭī, *Ta'rīkh Al-ḥukamā': wa-huwa mukhtaṣar al-Zawzanī al-musammá bi-al-Muntakhabāt al-multaqaṭāt min kitāb ikhbār al-'ulamā' bi-akhbār al-ḥukamā'*, edited by Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), p. 414 (16-18), Aug. Müller (Königsberg-Cairo, 1882-1884; repr. Frankfurt am Main, 1995), vol. II, p. 3, 11-12, S. Nafīsī, *Sar-guḏašt-i Ibn-Sīnā* (Tehran: [n. pb.], 1331H/1952M), p. 2 (15-17), and Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, «Aperçu sur la biographie d'Avicenne,» dans: *Memorial Avicenne* (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1952), vol. 3, p. 12 (1-3).

وأما بالنسبة إلى النّص الأول، فالاختلاف الوحيد بين الروايتين يوجد في المفرد المذكر «من الطبيعيّ والإلهيّ» في Q وIAU، بدلاً من صيغة الجمع المؤنث «من الطبيعيّات والإلهيات» (وهو ما ارتضاه غولمان) في A وB وJ وN.

(٢١) ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، تتمّة صوان الحكمة، ط. م. شفيع (لاهور: منشورات جامعة بنجاب، ١٩٣٥؛ ط ٢، طهران: ١٩٣٩)، ص ٤٠ (٧ ـ ١١).

وفي طبعة من هذا العمل نفسه لا يوثق بها مثلما يوثق بغيرها، وردت تحت عنوان مختلف ونشرها محمد كرد علي. في: تاريخ حكماء الإسلام (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٤٦)، قُبلت قراءة «نصوص» دون إشارة إلى رواية مختلفة. كذلك في الترجمة الفارسية لكتاب البيهقي تتّمة صوان الحكمة التي نشرها شفيع مع الأصل العربي نجد كلمة «فصوص». انظر: البيهقي، تتمة صوان الحكمة، ط ٢، ص ٣٠ (١٣).

وأنا مدين بهذه المعلومة لرايسمان (D. C. Reisman).

ولا تَظهرُ القراءة الأسهل «نصوص» (lectio facilior) إلا في فروع عن هذه الروايات[٢٢].

ومن المشكوك فيه كذلك أن يكون ابن سينا قد استعمل لفظ «نصوص» ليعبّر عن النُصوص الّتي تتطلّبُ شرحاً. وهناك فعلاً موضع آخر في السيرة الذاتيّة يَتحدثُ فيه ابن سينا عن النصوص والشروح، ولكن في هذه الموضع لا يَظهرُ لفظ «نصوص» على الإطلاق. والموضع المعنيّ هو وصف لدراسة ابن سينا للمنطق والرياضيات خلال دراسته الثانويّة. ويَرِدُ، كما قُلتُ، مباشرةً قبل النص ١. ويذكر ابن سينا هناك أنّهُ قَرأ، في ما يتّصلُ بالمنطق، كتاب إساغوجي[٢٣] (يعني مقدّمة فرفريوس لكتاب المقولات لأرسطو) و«الكتب» دون تخصيص (أي الأرغانون [المنطق] لأرسطو)[٢٤]. وأمّا بالنسبة إلى الرياضيات، فقد قرأ كتاب أقليدس[٢٥] - أي الأصول - والمجسطي لبطليموس[٢٦]. ويكتسي أرغانون أرسطو أهميّة خاصّة هنا، إذ يقول ابن سينا في شأنه إنّه لم يقرأ «الكتب» فحسب، وإنّما قرأ «الشروح» أيضاً[٢٧]. ومن الواضح أنّ كتب المنطق والرياضيات المذكورة في هذا المَقطَع هي النصوص التي طالعها ابن سينا. ولكنّها تُسمّى كتباً، لا نصوصا. ويُحتفظ بالتسمية الأولى، وإن قرئت النّصُوص مصحوبة بالشروح، كما هو الحال بالنسبة إلى مؤلفات أرسطو المنطقيّة.

بعبارة أخرى، لو كان قصد ابن سينا في النّص ١ أن يشيرَ فقط إلى نصوص الفلسفة الطبيعيّة، وإلى علم ما بعد الطبيعة والشروح عليها، لما كان بحاجة إلى أن يذْكُرَ النصوص بجانب الكتب. وفي واقع الأمر، كان اللفظ الأخير يكون وحده كافياً لنقل معنى «النصوص»، كما هو الشأن في المقطع من السيرة الذاتيّة الذي يتناول أرغانون

---

(٢٢) شمس الدين محمد بن محمد الشهرزوري، نزهة الأرواح، نشره محمد علي أبو ريان (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣)، ص ٥٨٩ (٥ - ٧).

وفي مقدمة نشرته لكتاب الإشارات والتنبيهات، يصحّح سليمان دنيا كلمة «فصوص» في النص ١ (والّذي يقرأها في IAU) ويعوّضها بكلمة «نصوص» (وأنا مدين بهذه المعلومة إلى أحد مراجعيْ المجلّة ASP المجهولي الاسم). إلا أنّ إمكانية أن يُرى في كلمة «فصوص» تحريفاً لكلمة «نصوص» غير محتملة، حيث إنّ كلا الشاهدين الأوّلي والثانويّ من السيرة الذاتية يتّفقان على ذلك. انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠)، ص ١٢٧.

(٢٣) Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, p. 20 (7).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢ (٦)، و Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 26.

(٢٥) Gohlman, Ibid., p. 22 (7).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٤ (١).

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢ (٦).

أرسطو. ومن ثمّ، فالإشارة إلى الشروح في النص ١ ليست سبباً كافياً لاستبدال لفظ الفصوص المنقول بلفظ نصوص غير الضروريّ.

لهذه الأسباب، أحتفظ بلفظ «فصوص» في النّصّ ١، ولا أُترجِمُه إلى «texts» (نصوص)، ولكن إلى «أجزاء أساسية» (essential parts). ويمكنني ذكر ثلاثة أسبابٍ رئيسيّة لدعم هذه القراءة: أولاً، تشير السنّة المعجميّة العربيّة إلى هذا المعنى، وبقية النص ١ تبدو أنّها تؤيّد ذلك، وخصوصاً ذكر «الشروح» الذي ورد فيها. ثانياً، قراءة ابن سينا لـ «الفصوص» من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو خلال دراسته الثانويّة متضمّنة في الإشارة الثانية إلى علم ما بعد الطبيعة في السيرة الذاتيّة. ثالثاً، هذا اللفظ «فصوص» نفسه يَردُ في معنى «الأجزاء الأساسيّة» في تأليف آخر لابن سينا. وسأركّز في هذا المبحث على معنى «فصوص» بحسب ما يمكن بناؤه من جديد من المعاجم العربيّة، ومن النّصّ ١ ذاته. وسأتناول السَببين الآخرين لترجمته إلى «essential parts» (أجزاء أساسيّة) في المبحثَيْن ٢ و٣ لاحقاً.

في السنّة المعجميّة العربيّة، نجد المعنى الرئيسي من بين المعاني الحرفيّة لكلمة «فصّ»، وهي مفرد «فصوص»، معنى «الحجر أو الجوهر أو ما يُركَّب في الخاتم»[٢٨]. يُسجّل الزمخشري (توفّي ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) في أساس البلاغة[٢٩]، والزبيدي (توفّي ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) في تاج العروس[٣٠]، عند ذكر معاني هذا اللفظ المَجازيّة، الجملة «قرأت في فصّ الكتاب كذا»، التي يترجمها لاين (E. W. Lane) إلى «I read, in the most essential part of the book or writing, such a thing»[٣١]. وهكذا يقرّ بعض مُؤلفي المعَاجم العرب أنّ لفظ «فصوص» يدلّ على الأجزاء الأساسية من تأليف ما.

---

(٢٨) Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. (London: [n. pb.], 1863-1893), vol. 1, 6, p. 2403 (a-b).

(٢٩) أبو قاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، حقّقه وقدّم له وصنع فهارسه مزيد نعيم وشوقي المعري (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٨)، ص ٦١٩أ.

(٣٠) أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج [وآخرون]؛ راجعته لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء، التراث العربي؛ ١٦، ٤٠ ج (الكويت: حكومة الكويت، ١٩٧٩)، ص ٧٣أ.

(٣١) ينقل الزمخشري عبارة لها علاقة بهذه الجملة، ويرد فيها لفظ «فصوص»، وهي فصوص الأخبار (الأجزاء الأكثر أهمية أو تفاصيل الروايات، بحسب رأي لاين (Lane)).

يذكر الزبيدي، من ناحية أخرى، تأليفين عنوانها هو لفظ «فصوص» أو يحتوي عليه، وهو هنا مأخوذ في معناه المجازي: الفصوص في الآداب والأشعار والأخبار لأبي العلاء صاعد البغدادي (تقريباً ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م- ٤١٧هـ/ ١٠٢٦م) وفصوص الحكم (لابن عربي [٥٦٠هـ/ ١١٦٥م-٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م؟]) الذي ينسبه إلى السهروردي (٥٣٩هـ/ ١١٤٥م- ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م).

وبحسب ما أرى، فإنّ لفظ «فصوص» في النّص ١ له هذا المعنى المجازيّ الذي هو «الأجزاء الأساسيّة» في ما يخصّ كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعيّة وفي علم ما بعد الطبيعة. وبالفعل، يتّفق الشاهد الذي تمدّنا به السنّة المعجميّة العربيّة تماماً مع المُحتَوى الفِعليّ للنّص١. وفيه، ذكرُ لفظ «الفصوص» يليه مباشرة ذكرُ لفظ «الشروح». وفي حقيقة الأمر، يفترض لفظ «الشروح» الذي يعني «التفاسير» (commentaries)، وُجود بعض الكتابات عليها شروح. ومن الطبيعيّ أن نبحث عن هذه الكتابات في الفصوص ذاتها. ولكن ليس ضروريّاً أن تكون مواضيع الشروح «نصوصاً»، بمعنى النصوص الكاملة. ويمكن تماماً أن تكون أيضاً «أجزاء أساسيّة»، في معنى النصوص الجزئيّة. وفي هذه الحال أيضاً يكون نطاق الشروح ذاتها محصوراً أكثر. فالشروح التي طالعها ابن سينا أثناء دراسته الثانويّة لها هذا الطابع على وجه التحديد، على ما سأبيّنُه في المبحث الخامس.

ومن ثمّ، إذا ما ترجمنا في النّص ١ «فصوص» بـ«essential parts»، أو «أجزاء أساسيّة»، من دون أن نغيّر النّص المحقّق، فإنّنا نعطي من ناحية لهذا اللفظ أحد معانيه المشهود بها، ونعطي من ناحية أخرى موضوعاً مقبولاً للشروح ـ أي الأجزاء الأساسيّة من كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعيّة، وفي ما بعد الطبيعة.

ثانياً: الإشارة الثانية إلى علم ما بعد الطبيعة في السيرة الذاتية

يتألّف وصف دراسة ابن سينا الجامعيّة في السيرة الذاتيّة من قسمين: يصف الأوّل منهما بشكلٍ عام التزامَه بقراءة «المنطق وجميع أجزاء الفلسفة» من جديد حتّى أحكم «جميع العلوم» الفلسفيّة[٣٢]. والثاني منهما هو نوع من الاستطراد يتناول فيه بصفة خاصة المشكلات النظريّة التي لاقاها في أول الأمر عندما انتهى إلى الإلهيّات، وذلك بعد أن تقدّم في دراسة المنطق والطبيعيّات والرياضيّات، والحلّ الذي وجده لهذه المشكلات. ويردُ في هذا الجزء الثاني ذكرُ علم ما بعد الطبيعة للمرّة الثانية في سيرة ابن سينا الذاتيّة.

إذا كان افتراضي في ما يخصّ الفصوص في النص ١ صحيحاً، فلن يكون النهج الذي توخّاه ابن سينا زمن دراسته الثانويّة في المنطق والرياضيّات من ناحية، هو نفسه

(٣٢) Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, pp. 26 (5) and 30 (6).

الذي توخّاه في الطبيعيّات والإلهيّات من ناحية أخرى. ففي الحالة الأولى قرأ الكتب، وفي خصوص أرغانون أرسطو قرأ الشروح أيضاً. وفي الحالة الثانية قرأ الفصوص (أي الأجزاء الأساسيّة) وحدها والشروح على هذه الفصوص. هذا التنوّع الأصليّ في النهج تؤكّده دراسته اللاحقة لهاتين المجموعتين من العلوم في تعليمه الجامعي. وكان لهما بحسب السيرة الذاتيّة مصير مختلف جدّاً[٣٣].

وهكذا، في ما يتعلق بالرياضيّات والمنطق، لا يذكرُ ابن سينا صعوبة خاصة كان قد واجهها في سياق دراسته الجامعيّة. والمنطق على وجه الخصوص لم يكن من شأنه أن يكون مصدراً لمشكلات، فشكّل على عكس ذلك حجر الزاوية المنهجي في تربية ابن سينا الجامعيّة. وتمثّل ذلك أساساً في تطبيق منهج القياس على العلوم الفلسفيّة الأخرى[٣٤].

أمّا في شأن ما بعد الطبيعة، فالوضع يختلفُ تماماً. وبحسب السيرة الذاتيّة، لم يَلْقَ ابن سينا صعوبات كبيرة فحسب، بل اعتبر هذه الصعوبات على درجة من العمق والعسر جعلته يستنتج أنّ ما بعد الطبيعة بما هو علم لا فائدة منه. وهناك علامات على أنّ هذه المشكلات البالغة المتعلّقة بما بعد الطبيعة نشأت زمن تعلّم ابن سينا الجامعيّ لمجرّد كونه لم يقرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بأكمله قبل ذلك، أي خلال تعليمه الثانويّ.

وتستحق الإشارة الثانية إلى ما بعد الطبيعة أن تنقل كاملة:

النّص ٢: حتى أحكمت العلم المنطقي والطبيعي والرياضي وانتهيت إلى العلم الإلهي. وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فلم أفهم ما فيه والتبس عليّ غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرّة وصار لي محفوظاً. وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت «هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه!». فحضرت يوماً وقت العصر في الورّاقين، فتقدّم دلال بيده مجلّد ينادي عليه. فعرضه عليّ فرددته ردّ متبرّم معتقد أنّ لا فائدة في هذا العلم. فقال لي: «اشتره فصاحبه محتاج إلى ثمنه وهو رخيص.

---

(٣٣) وكذلك تتفاوت مؤلفات ابن سينا الفلسفيّة، الطبيعيّات والإلهيات من جهة، والمنطق من جهة أخرى، في درجة قربها من مؤلّفات أرسطو في هذه الموضوعات. فالمقالات في الطبيعيّات والإلهيّات في مؤلفات ابن سينا هي صياغة جديدة ومستقلّة لما يناظرها من الكتب الأرسطية، أمّا معالجته للمنطق فهي أكثر انسجاماً مع أرغانون أرسطو. وهذا يشير إليه ابن سينا صراحة في مقدمته لكتاب الشفاء، والجوزجاني في مقدمته لهذا الكتاب نفسه. انظر: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works,* pp. 106-112.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٨١.

وأبيعكه بثلاثة دراهم». فاشتريته، فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في «أغراض كتاب ما بعد الطبيعة». ورجعت إلى داري وأسرعت قراءته فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، لأنّه كان قد صار لي محفوظاً على ظهر القلب. وفرحت بذلك وتصدّقت في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء شكراً للّه تعالى[٣٥].

وكتاب الفارابي المذكور في النّص ٢ هو كتابه الشهير في **أغراض الحكيم في كلّ مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف**، الذي نشره وترجمه لأوّل مرّة ديتريصي (F. Dieterici) في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، والذي قام مؤخّراً بتحقيقه وترجمته كلّ من Th-A. Druart وD. Gutas[٣٦]. و«الحكيم» الوارد في عنوان هذا التأليف هو أرسطو، و«الكتاب الموسوم بالحروف» هو كتاب ما بعد الطبيعة.

وكثيراً ما نقل النّص ٢ واستُشهد به في الدراسات التي تتناول حياة ابن سينا وفِكره. وبعد أن صار هذا النصّ نوعاً من المواضع الشائعة، أصبح موضوعاً لقراءات سطحيّة، هذا إن لم تكن محرّفة. ولقد لفت غوتاس الانتباه إلى التصوّرات الخاطئة في الدراسات المتعلّقة بهذا النّصّ وصحّته بما هو شهادة تاريخيّة على مدى فهم ابن سينا لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو والأثر الذي كان لكتاب الفارابي فيه على حدّ سواء[٣٧].

---

(٣٥) Gohlman, Ibid., pp. 30 and 34 (47).

والتّرجمة الإنكليزية الّتي أقترحها صيغة معدّلة لترجمة غوتاس في: Gutas, Ibid., p. 28.

(٣٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابيّة (ليدن: بريل، ١٩٨٠)، ص ٣٤ (٨).

وهناك طبعة مجهولة الاسم لهذا التأليف نفسه (مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة) صدرت في حيدرآباد في سنة ١٩٣٠. وتوجد الترجمة الألمانية Dieterici: «Die Abhandlung von den Tendenzen der Aristotelische Metaphysik von dem Zweiten Meister».

في: *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, translated by Fr. Dieterici (Leiden: Brill, 1892), pp. 54-60 and 213-214, Reprint in: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Medicine; v. 10-13, 4 vols. (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999), vol. 13.

وقدّمت دروارت ترجمة فرنسية لمقالة الفارابي: Thérèse-Anne Druart, «Le Traité d'al-Fārābī sur les buts de la *Métaphysique* d'Aristote,» *Bulletin de Philosophie Médiévale*, no. 24 (1982), pp. 38-43.

وتوجد ترجمة إنكليزية للنصف الأول مع دراسة شاملة في: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 237-242.

وفي ما يتعلّق بصورة فلسفيّة للفارابي، انظر المدخل الجماعي عن هذا المؤلف في: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 9, pp. 208b-229b.

(٣٧) Gutas, Ibid., pp. 237-242.

أريد أن أركّز هنا على ثلاثة جوانب من هذا النّص، تُلقي الضوء على النص ١ وتُخوّل استخلاص بعض الاستنتاجات في خصوصه: أوّلاً، يشير النّص ٢ إلى أنّ ابن سينا، حيث لم يستطع فَهمَ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، اعتقد أنّ «لا فائدة في هذا العلم»، يعني الإلهيّات بما هي صناعة. وهذا يُوضّح بصفة نهائيّة نقطة أوردناها آنفاً، وهي أنّه إذا لم يكن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو النّص الوحيد في نظر ابن سينا الذي يتناول علم الإلهيّات، فإنّه كان، على الأقلّ، النّص الرئيسي الذي يتناوله، ولذلك فإنّ الفصوص والشروح المذكورة في النّص ١ هي في ما يتعلّق بعلم الإلهيّات فصوص كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة وشروحه.

ثانياً، ليس هناك شك في أنّ النص ٢ يصف قراءة ابن سينا لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بكامله. وهو ما يثبته ذكر عنوان تأليف أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة)، والإحالتين الإضافيّتين إليه باستعمال لفظ «كتاب» (واللفظ نفسه مستعمل لتعيين نصوص المنطق والرياضيّات في وصف دراسة ابن سينا الثانويّة) والتلميحات إلى قراءة ابن سينا وإعادة قراءته وحِفظِهِ إيّاه عن ظهر قلب. ولعلّ الترجمة العربيّة لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو الّتي قرأها ابن سينا في هذه المرحلة كانت لأسطاث (القرن ٩)، أو كانت، بدلاً من ذلك، لإسحاق بن حنين (توفّي ٩١٠ ـ ٩١١م)[٣٨].

وبالتالي، فإنّ النقطة الرئيسيّة في النصّ ٢ هي أنّ ابن سينا، عندما قرأ كتاب أرسطو بأسره، واجه صعوبات كبيرة. ولكن هذا يفهم بطريقة أفضل إذا ما افترضنا أنّه كان يقرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو كاملاً لـ «المرّة الأولى». وظهور هذه الصعوبات في هذه المرحلة لا يمكن أن تُعقل وتُفهم إلا إذا افترضنا أنّ ابن سينا كان يتعرّف للمرّة الأولى على النّص الكامل لكتاب أرسطو. ويقتضي هذا أنّه لم يقرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بكامله قبل هذه المرحلة، يعني خلال دراسته الثانويّة.

ثالثاً، مثلما برهن غوتاس على ذلك على نحوٍ مُقنع، لم تتعلّق الصعوبات التي واجهها ابن سينا في قراءة كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بحسب النّص ٢ بتفصيل محتويات هذا المؤلّف، وإنّما بغرضه العام، وبعبارة أخرى تَرتيبه وبُنيته. هذا يقتضي أنّ مصادر معرفة ابن سينا السابقة لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ـ مثلاً الفصوص والشروح في النّص ١ ـ لم توضّح بما فيه الكفاية الإطار العام لهذا الكتاب. وهذا يمكن

(٣٨) في الفهرست تبدو نسخة أسطاث على أنّها ترجمة كاملة. انظر: ابن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل، ج ١، ص ٢٥١ (٢٧ ـ ٢٨)؛ نشرة تجدّد، ص ٣١٢ (١٤). بينما توصف نسخة إسحاق بأنّها شاملة، مع أنّها ناقصة (تحرير فلوغل، ج ١، ص ٢٥١ (٣٠)؛ نشرة تجدّد، ص ٣١٢ (١٦)).

فهمه بسهولة، إذ لم تحظَ هذه المصادر بكلّ ما في كتاب ما بعد الطبيعة، ولكن ببعض أجزائه فقط. وبعبارة أخرى، لا يَستبعد النّص ٢ معرفة ابن سينا بالنّصّ الكامل لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو خلال دراسته الثانويّة وحسب، بل استخدامه لما يشبه تلخيصاً له أيضاً. والإمكانيّة الأكثر قبولاً في العقل هي أنّ ابن سينا قرأ، أثناء تعليمه الثانويّ، بعض الأجزاء من كتاب ما بعد الطبيعة فقط.

وهذا كلّه يؤيّد ترجمة «فصوص» في النّص ١ إلى «essential parts»، أو أجزاء أساسيّة».

ثالثاً: فصوص في رسالة ابن سينا إلى كيا

بصرف النّظر عن النّص ١، يرد لفظ «فصّ» أو «فصوص» نادراً في مؤلفات ابن سينا[٣٩]. فلو وافقنا ش. بيناس (S. Pines) على أنّ رسالة الفصوص في الحكمة، على الرغم من نسبتها التقليديّة إلى الفارابي[٤٠]، هي في الحقيقة من تأليف ابن سينا[٤١]، فقد يشكّل عنوان هذا التأليف أحد الإيرادات القليلة للفظ «فصوص» في مؤلفات ابن سينا. وعادة ما يترجم لفظ «فصوص» الوارد في عنوان الرسالة في معناه الحرفيّ بـ «Petschafte»، أو «أختام»[٤٢]، وكذلك «Ringsteine»، أو «أختام

(٣٩) لم يُسجّل هذا اللفظ في: Amélie-Marie Goichon, *Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sīnā* (Paris: De Brouwer, 1938).

كما لا يظهرُ في المعجم العربي اللاتيني لسلسلة ابن سينا اللاتينية (*Avicenna Latinus*).

(٤٠) نشر هذا النّصّ مَرتين باسم الفارابي، في: الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابيّة، ص ٦٦ ـ ٨٣، و Max Horten, *Buch der Ringsteine Alfārābis: neu bearbeitet und mit Auszügen aus dem Kommentar des Emīr Ismaīl el Fārānī erläutet* (Münster i. W.: Aschendorff, 1904).

(٤١) انظر: Shlomo Pines, «Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l-hikma: Quelques données du problème,» *Revue des Études Islamiques*, no. 19 (1951), pp. 121-124; Thérèse-Anne Druart, «Al-Fārābī: Emanation and Metaphysics,» in: Parwiz Morewedge, ed., *Neoplatonism and Islamic Thought*, Studies in Neoplatonism (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), pp. 127-148, p. 127.

وتتّبع دروارت في هذا المقال رأي بينيس في نفي أن تكون الرسالة من تأليف الفارابي. ويري جانسانس أن نسبة الرسالة إلى ابن سينا «موضوع مهمٌّ مع أنّه دقيق للغاية». انظر: Janssens: *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ, 1970-1989: Including Arabic and Persian Publications and Turkish and Russian References*, p. 70.

(٤٢) انظر: «Die Petschafte der Weisheitslehre,» in: *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, pp. 108-138.

عن ترجمة «فصوص» إلى «seals» (أي أختام)، انظر: Druart, «Al-Fārābī: Emanation and Metaphysics,» p. 127.

من حجارة»[٤٣]. ولكنّه من المحتمل تماماً أن يعني «أجزاء أساسيّة»، كما هو الحال في المؤلّفات التي يَذكرُها الزبيدي. وهو ما قد يلائم المحتوى الفعليّ لهذا التأليف، الذي هو مُوجز للنقاط الرئيسيّة في علم ما بعد الطبيعة وعلم النفس.

وهناك موضِع أجدر بالاهتمام ـ وهو سِينويّ بالتأكيد ـ يرد فيه لفظ فصوص، وهو الرسالة إلى كيا، وهي من كتابات ابن سينا الأخيرة، وتبحث في مسائل تتعلّق بالمنهج الفلسفيّ. وقد اكتشف هذه «الرسالة» بول كراوس (Paul Kraus) منذُ حوالى ستّين عاماً[٤٤]، ونشرها ع. بدوي[٤٥] بعد ذلك بقليل؛ وقد شدّد على أهمّيتها س. بينيس ود. غوتاس[٤٦] في تاريخ قريب.

ويكتسي ذكر الفصوص في «الرسالة» مغزى خاصّاً بالنسبة إلى أغراضنا، إذ فيها يدلّ هذا اللفظ على ما يبدو، كما في النّص ١، على معنى «الأجزاء الأساسية» من الكتب. والكتب المعنية في هذه الحال أيضاً هي أرسطيّة أو منحولة ومنسوبة إلى أرسطو.

النّص ٣: والذي استخبره من حالي في التعرّض لمثل ذلك[٤٧]: فأخبره أني كنت صنفت كتاباً سمّيته كتاب الإنصاف [...] وأوضحت شرح المواضع المشكلة في الفصوص [من كتب أرسطو] إلى آخر «أثولوجيا»، على ما في أثولوجيا من المطعن. وتكلّمت على سهو المفسّرين [...]، فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلا نسخة التنصيف[٤٨].

---

(٤٣) انظر: *Das Buch der Ringsteine Farabis 950†, mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani (um 1485)*, edited and translated by Heinrich Horten (Münster i. W.: Aschendorff, 1906).

(٤٤) انظر: Paul Kraus, «Plotin chez les Arabes: Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades,» *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, no. 23 (1940-1941), pp. 263-295.

(٤٥) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧)، ص ١٢٠ (٩) و١٢٢ (٨).

(٤٦) انظر: Shlomo Pines, «La «Philosophie orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens,» *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, no. 27 (1952), pp. 5-37, and Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 60-64.

(٤٧) يعني مشاكل علم النفس وعلم العالَم (cosmology) المذكورة في الجزء السابق من هذه الرسالة.

(٤٨) بدوي، المصدر نفسه، ص ١٢١ (١٦ ـ ٢٢)؛ محمد بن مسعود بن المسعودي، كتاب المباحث والشكوك على كتاب الإشارات لابن سينا، نشرة محسن بيدارفر (قم: ١٤١٤هـ/[١٩٩٣م])، ص ٣٧٥ (٢ ـ ٩). والتّرجمة الّتي أقترحُها هي صيغة معدّلة لترجمة غوتاس. انظر: Gutas, Ibid., p. 63 (4).

«الأثولوجيا» الذي يشير إليه ابن سينا في النص ٣ هو أثولوجيا أرسطاطاليس، وهو المقتبس العربيّ الشهير لـ تاسوعات أفلوطين ٤ ـ ٦، المنسوب خطأً إلى أرسطو[٤٩].

تحصل لدينا من النّص ٣ فكرة مثيرة للاهتمام تتعلّق بمنهج كتاب الإنصاف. وكلّ ما نملكه من معلومات تتعلّق بهذا الكتاب (أقوال ابن سينا نفسه وغيره) تتّفق في تصويره على أنّه شرحٌ ضخم للمدوّنة الأرسطيّة[٥٠]. إلا أنّ هذا لا يعني أنّ الكتاب كان شرحاً كاملاً ومتّصلاً. وعلى العكس من ذلك، يدلّ النّصّ ٣ وفي حدود ما أرى، على أنّ كتاب الإنصاف كان تفسيراً انتقائياً في كلا المعنيين؛ في معنى أنّه لم يشمل الكتب المشروحة بأكملها، وإنّما على فصوصها فقط، وفي معنى أنّه ركّز على «المواضع المشكلة» داخل هذه الفصوص[٥١].

وهذا التأويل للنّص ٣ يؤيّده فَحص محتويات كتاب الإنصاف الفعليّة. وللأسف لا يوجد من هذا التأليف الذي كان ضخماً في الأصل إلّا أجزاء وبشكل غير مباشر، في شكل روايات نقلها الأتباع، في مخطوط حكمة ٦ م في مكتبة دار الكتب في القاهرة، وفي مخطوطات أخرى منسوخة عنه أو تابعة له[٥٢]. وأجزاء كتاب الإنصاف المحفوظة

---

(٤٩) عن هذا العمل، انظر: Fritz W. Zimmermann, «The Origins of the So-called Theology of Aristotle,» in: Jill Kraye, W. F. Ryan and Charles B. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (London: University of London, 1986), pp. 110-240; Maroun Aouad, «La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*,» in: Richard Goulet, ed., *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. I (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1989), pp. 541-590; Cristina D'Ancona: «Per un profilo filosofico dell'autore della *Teologia di Aristotele*,» *Medioevo*, no. 17 (1991), pp. 83-134; «Il tema della *docta ignorantia* nel neoplatonismo arabo: Un contributo all'analisi delle fonti di *Teologia di Aristotele*, Mimar II,» in: Gregorio Piaia, ed., *Concordia discors: Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a G. Santinello* (Padova: Antenore, 1993), pp. 3-22; «Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus,» *Arabic Sciences and Philosophy*, no. 9 (1999), pp. 47-88; «Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition,» *Oriens*, no. 36 (2001), pp. 78-112; ««*Ğumlatu falsafatinā*, l'ensemble de notre philosophie»: L'héritage de l'Antiquité tardive et son interprétation dans le Proème de la *Théologie d'Aristote*,» Forthcoming in *Sciences et Philosophie Arabes: Méthodes, problèmes et cas*, Actes du colloque de la SIHSPAI, Carthage (28 November - 2 December 2000).

(٥٠) لوصف شامل لكتاب الإنصاف، انظر: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 130-140.

(٥١) يترجم بينيس لفظ فصوص في النّص ٣ إلى «textes» (نصوص)، انظر: Pines, «La «Philosophie orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens,» p. 9.

وإلى «original texts» (نصوص أصليّة) في: Gutas, Ibid., p. 63.

وفي مختصر كراوس للنص لا يوجد في الفرنسيّة مرادف دقيق. انظر: Kraus, «Plotin chez les Arabes: Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades,» p. 272, footnote 3.

(٥٢) انظر: Dimitri Gutas: «Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣiġnāḫī,» *Manuscripts of the Middle East*, no. 2 (1987), =

في مخطوط القاهرة هي شرح على مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو[٥٣]، وروايتان مُختَلفتّان لتفسير أثولوجيا أرسطاطاليس[٥٤]، يطلق عليهما على التوالي «شرح» و«تفسير»[٥٥].

يتألّف شرح مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة من تفسير للفصول ٦ ـ ١٠ من المقالة. والنصّ كما هو بين أيدينا الآن نسخة من مُقتطَف اقتطفه تلميذ. ولقد أدخل هذا الأخير تَغييرَات أُسلُوبيّة (النّص مرويّ بضمير الغائب)، ولكن يبدو أنّه حَافَظَ على الحَجْم الأصليّ للشرح. وقد يكتسي تفضيل الفصول ٦ ـ ١٠ من مقالة «اللام»، إن كان

= p. 8a-17b, and *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 136-140.

والإضافات الى محتويات المقالة المذكورة آنفاً في: Gutas, «Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy: Nature, Contents, Transmission,» p. 166, footnote 25.

(٥٣) بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ٢٢ ـ ٢٣. توجد ترجمة إلى الفرنسيّة وتعليق في: M. Sebti, *Sharḥ Kitāb ḥarf al-lām li al-shaykh al-ra'īs Ibn Sina: Traduction, annotation et présentation*, Mémoire rédigé [...] en vue de l'obtention du D.E.A., sous la direction de M. le Prof. J. Jolivet (Paris: École Pratique des Hautes Études, 1992).

وأودّ أن أشكر المؤلّفة على تلطّفها ووضعها تحت تصرّفي نُسخة من عملها.

وتوجد ترجمة إنكليزية لكتاب: بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ٢٣ (٢١ ـ ٢٣)، في: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 264.

ويوجد مختصر لكتاب بدوي، ص ٢٣، ٢١ ـ ٢٦، ٢٢ قام به زيمرمان (F. Zimmermann) في: «Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology,» in: Richard Sorabji, ed., *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (London: Cornell University Press, 1990), pp. 181-198, pp. 187-190.

(٥٤) بدوي، المصدر نفسه، ص ٣٧ (١) ـ ٧٣ (١٤). الروايتان مختلطان في نشرة بدوي التي لم ينشر فيها إلّا الجزء الأول من الرواية الأولى، ص ٥٩ (١٣) و٦٦ (٤). انظر: Gutas, «Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣignāḫī,» pp. 12b-13a.

ويوجد شذرة يرى بدوي أنّها جزء من الرواية الثانية (ص ٧٣، ١٥ ـ ٧٤، ١٣) وبيّن أ. حسناوي أنّها تأليف مستقلّ، ولعلّه ليس لابن سينا. انظر: «Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme,» *Medioevo*, no. 23 (1997), pp. 395-408.

وتوجد ترجمة إلى الفرنسيّة لنشرة بدوي لكلتا الروايتين وتعليق عليها في: Georges Vajda, «Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote*,» *Revue Thomiste*, no. 51 (1951), pp. 346-406.

وعن دراسة بيليوغرافيّة شاملة لتفسير ابن سينا لكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس، انظر: Aouad, «La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*,» pp. 583-586.

وعن بحث في رواية الأثولوجيا التي علّق عليها ابن سينا، وفحص لطبيعة الشّكوك الّتي يذكرها في النّص ٣، انظر: Zimmermann, «The Origins of the So-called Theology of Aristotle,» pp. 183-184.

(٥٥) عن ترجمة كلمة تفسير بـ interpretation، انظر: Gutas, «Aspects of Literary form and Genre in Arabic Logical Works,» pp. 32-33.

من ابن سينا، أهميّة، إذ إنّه قد يدلّ على أنّ هذه الفصول كانت تُمثّل في نظره فصوص المقالة المشروحة.

وأيضاً شرح ابن سينا وتفسيره لـ **أثولوجيا أرسطاطاليس**، هما على الحالة التي وصلانا بها نسختان نسخهما تلامذته، وهما متفرّعتان في نهاية المطاف من نصّ ابن سينا ذاته(٥٦). ولا يتبيّن تماماً أيّ جزء من أجزاء **أثولوجيا** فسّره ابن سينا في الشرح. فلم ينشرع. بدوي من هذا الشرح سوى جزء. ويربط بدوي هذا الجزء بالميمر الخامس من **أثولوجيا** بحسب الرواية التي نشرها ف. ديتريصي سنة ١٨٨٢(٥٧). ومن المرجّح أن يكون المترجم الفرنسي على حقٍّ في وصف شرح ابن سينا بأنّه «شرح على مقاطع مختارة» من **أثولوجيا**(٥٨).

ولكن لا تزال الهوّية الحقيقيّة لهذه «المقاطع المختارة» في حاجة إلى التثبّت. وأما التفسير، من جهة أخرى، فيمكن ربطه بصفة أيسر بالنّص المشروح. ويوافق ناشره ومُترجِمه الفرنسي على اعتباره تفسيراً متقطّعا لخمس ميامر من ميامر **أثولوجيا** العشر، أي الميامر: الأوّل والثاني والرابع والسابع والثامن. وكذلك الشأن بالنسبة إلى تفسير ابن سينا لـ **أثولوجيا أرسطو**، ومن ثمّ، كان لبعض الأبواب من النّص المشروح دور الفصوص.

ومن الصعب أن نثبت ما إذا كان الانتقاء في الأجزاء الباقية من كتاب **الإنصاف** يعكس طابع ابن سينا الأصليّ، أم أنّه شيء أحدثه في وقت لاحق الأتباع الذين نسخوه. ولقد ذكر ابن سينا في النّص ٣ أنّه شرح **أثولوجيا أرسطاطاليس** «إلى آخره»، في حين لا تتضمّن رواية هذا التفسير الثانية، وهي أشمل، أيّ شرح للميمرين الأخيرين من هذا التأليف المنحول لأرسطو، وهذا ما قد يوحي بالإمكانيّة الثانية. ولكن، حتى ولو حدّدت هويّة رواية الـ **أثولوجيا** الّتي شرحها ابن سينا (ويطلق عليها اسم «الرواية القصيرة» أو «الرواية الأكثر قصراً» وتوجد في نشرة ديتريصي)(٥٩)، فلن يكون من السهل التيقّن من

---

(٥٦) أثبت د. س. رايسمان في رسالة أطروحته للدكتوراه أنّ أبا منصور بن زيْلة (توفي ٤٤٠هـ/١٠٤٨م)، وهو تلميذ ابن سينا من الجيل الأوّل، هو مؤلّف هاتين الروايتين.انظر: David C. Reisman, «The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥathāt, The Discussions,» (Ph.D. Dissertation, Yale University, 2001), pp. 332-335, 396-397 and 403.

(٥٧) بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص٥٩ (١٢)، والهامش ٨.

(٥٨) انظر: Vajda, «Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote,» p. 383, note 1: «[...] ces pages représentent en somme une rédaction du commentaire sur des passages choisis de la ThA (i.e. *Theologia Aristotelis*)».

(٥٩) Zimmermann, «The Origins of the So-called Theology of Aristotle,» p. 183, footnote 287.

الشكل الذي عرف ابن سينا عليه هذه الرواية ـ هل كان بين يديه النصّ الموجود نفسه في النشرة الحديثة أو كان معه نصّ مختلف كيفاً وكمّاً.

ومع هذا الشكّ الذي لن يرفع إلا بالبحث مستقبلاً، فسيظلّ الأمر على ما هو عليه، أي أنّ شروح ابن سينا على مقالة «اللام» من كتاب **ما بعد الطبيعة**، وعلى **أثولوجيا أرسطاطاليس**، على الحالة التي حفظت عليها، ليست شروحاً كاملة، ولكن تفسيرات انتقائية لبعض الأجزاء من هذين الكتابين. فإذا أخذنا هذين العملين كمثال للمنهج الذي اتّبعه ابن سينا في بقية كتاب **الإنصاف** أيضاً، فينتج من ذلك أنّه لم يشرح في هذا العمل الكتب الأرسطيّة (والأرسطيّة المنحولة) بكاملها، ولكن الفصوص منها فقط، مثلما يوحي به النّص ٣ على ما يبدو، بحسب التأويل المقترح.

وأيضاً تشهد الأجزاء الموجودة من كتاب **الإنصاف** ـ بوضوح هذه المرّة ـ على الجانب الثاني من منهج ابن سينا، كما هو مذكور في النص ٣، أي الاهتمام الخاصّ الذي أولاه لـ «المواضع المشكلة» في «الفصوص». وفي الشرح على مقالة «اللام» ٦ ـ ١٠ من كتاب **ما بعد الطبيعة**، بحسب ما يَظهر في مخطوط القاهرة، لم يفسر نصّ هذه الفصول كلّه. فهو لم يشرح مثلاً الأقسام الخاصّة بعرض الآراء في الفصل ٦ (١٠٧١ ب٣١ ـ ١٠٧٢أ ٩) والفصل ١٠ (١٠٧٥ أ ٢٨ ـ ١٠٧٦ أ ٤). والشروح على **أثولوجيا أرسطاطاليس** ـ ومنها التفسير على وجه الخصوص ـ لها هذا الطابع نفسه، ولهذا يَصفُها فاجدا (G Vajda). بأنّها تفاسير انتقائيّة[٦٠].

ويمكن أن نستنتج من تحليلي للنّص ٣، ومن تأليف ابن سينا المشار إليه في هذا التحليل خاتمتين رئيسيّتين: **أوّلاً**، يعني لفظ «فصوص»، في النّص ٣ وفي النّص ١، الأجزاء الأساسيّة من بعض المؤلّفات الأرسطيّة. هذه المؤلفات هي الكتب في الفلسفة الطبيعيّة، وكتاب **ما بعد الطبيعة** في النّص ١، وكامل المدوّنة الأرسطيّة، بالإضافة إلى **أثولوجيا ارسطاطاليس** في النّص ٣. ثانياً، تتكوّن الفصوص من مقالة «اللام» من كتاب أرسطو **ما بعد الطبيعة** في نظر ابن سينا من الفصول ٦ ـ ١٠.

سوف أبيّن في المبحثين اللاحقين، الرابع والخامس، أنّ الفصول ٦ ـ ١٠ لم تكن في رأي ابن سينا الفصوص من مقالة «اللام» فحسب، بل ومعها أيضاً الفصول ١ ـ ٢ من مقالة «الألف الصغرى» من كتاب **ما بعد الطبيعة** بكامله: **أوّلاً**، يبدو بالفعل أنّ ابن سينا

(٦٠) انظر: Vajda, Ibid., p. 346: «Il s'agit en fait non pas d'un commentaire suivi sur la fameuse «Théologie d'Aristote», mais de notes détachées sur des passages choisis».

كان يعتبر هذين الموضعين من كتاب ما بعد الطبيعة أَسَاسِيَّيْن، وأكثر أهمّيّة من غيرهما (المبحث الرابع). ثانياً، الشرح الوحيد الذي يمكن التعرّف إليه من بين الشروح على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو المذكورة في النّص ١، هو تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» (المبحث الخامس). ثمّ إنّ ابن سينا كان مهتمّاً على وجه الخصوص بالجزء من شرح ثامسطيوس الذي يتناول الفصول ٦ ـ ١٠.

رابعاً: «الألف الصغرى» (١ ـ ٢) و«اللام» (٦ ـ ١٠) من بين فصوص كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة»

برهنت في المباحث السابقة أنّ لفظ «فصوص» في النّص ١ يعني الأجزاء الأساسيّة من فلسفة أرسطو الطبيعيّة، ومن كتابه ما بعد الطبيعة، وعلى أنّ الشروح المشار إليها في النّص نفسه هي الشروح على هذه الأجزاء الأساسيّة. والمهمّة التالية هي إثبات هويّة هذه الفصوص والشروح عليها. وسأعالج في ما يلي هذه المسألة مقتصراً على كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة. وتتجاوز دراسة مماثلة خاصّة بالفلسفة الطبيعيّة الأرسطيّة نطاق الدراسة الحالية[٦١].

في ما يتعلق بكتاب ما بعد الطبيعة، يبدو أن ما سمّاه ابن سينا في النّص ١ «فصوصاً» يشمَل الفصول ١ ـ ٢ من مقالة «الألف الصغرى» ـ وهي المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة في السنّة العربيّة ـ والفصول ٦ ـ ١٠ من مقالة «اللام» ـ وهي المقالة في العلم الإلهي (theological) من مِؤلّف أرسطو. والبحث مستقبلاً هو وحده الذي سيحدّد ما إذا كان هذان في نظر ابن سينا الفصّين الوحيدين من كتاب ما بعد الطبيعة، أم أنّهما

---

(٦١) حيث إنّ أوّل تأليف فلسفيّ لابن سينا (مقالة في النفس على سنة الاختصار) يبحث في علم النفس. انظر: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 82 (7).

فيمكننا أن نفترض أنّ ابن سينا اعتبر كتاب النفس أحد الفصوص (الأجزاء الأساسيّة) من العلم الطبيعي عند أرسطو. ومن المحتمل أن يكون أحد الفصوص الأخرى كتاب الطبيعة الذي كان ابن سينا يعرف منه تلخيص ثامسطيوس. انظر: A. Bertolacci, «*Metafisica* A, 5, 986 a 22-26 nell'*Ilāhiyyāt* del *Kitāb al-Šifā* di Ibn Sīnā,» *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, no. 10 (1999), pp. 205-231, pp. 214 and 219-220.

وعن كيفية تلقّي كتاب الطبيعة وكتاب النفس لأرسطو في الوطن العربي، انظر: Paul Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the *Physics* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1994), and Rüdiger Arnzen, *Aristoteles' De anima: Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1998).

عنصران من مجموعة أوسع من ذلك؟ وتؤيّدُ افتراضي في وجود «الألف الصغرى» (١ ـ ٢) و«اللام» (٦ ـ ١٠) من بين فصوص كتاب ما بعد الطبيعة ثلاثة شواهد أساسيّة تشهدُ على الاهتِمَام البالغ الذي كان ابن سينا يوليه دوماً لهذين الموضعين.

١ ـ «الألف الصغرى» (١ ـ ٢)، و«اللام» (٦ ـ ١٠) هما الجزءان الوحيدان من كتاب ما بعد الطبيعة اللذان كانا موجودين، بحسب ما نعلم، في مكتبة ابن سينا. ويشهد على ذلك مخطوط حكمة ٦ م في دار الكتب في القاهرة الذي سبق ذكره. والمخطوط نسخه ـ مثلما بيّن غوتاس ـ عبد الرّزاق الصغناخي، تلميذ ابن سينا من الجيل الثالث، من نصوصٍ تَنتَمِي أصلاً إلى مكتبة الشيخ[٦٢].

ثمّ إنّ هذا المخطوط لا يحتوي على مؤلّفات كثيرة لابن سينا فحسب، بل على بعض الترجمات لنصوص يونانيّة أيضاً، «يبدو أنّها نُسخت [...] من مُجلدات كان يَملكُها ابن سينا»[٦٣].

وكتاب ما بعد الطبيعة هو العمل الوحيد لأرسطو الذي يَظهرُ في هذا المخطوط. ومع ذلك، ليست كلّ مقالات كتاب ما بعد الطبيعة محفوظة، وإنّما تلك الّتي يتّضح أنّ ابن سينا علّق عليها أهميّة خاصة. والأمر الذي يكتسي مغزى بالقياس إلى غرضنا هو أنّ مخطوط القاهرة هذا يحتوي على رواية مختصرة من الترجمة العربية لمقالة «الألف الصغرى»، الفصول ١ ـ ٢ (٩٩٣ أ ٣٠ ـ ٩٩٤ ب ٣١) المنسوبة إلى إسحاق بن حنين[٦٤] ـ ومن رواية تلخّص تلخيصاً يسيراً مقالة «اللام»، الفصول ٦ ـ ١٠ (١٠٧١

(٦٢) Gutas, «Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣiġnāḫī,» pp. 9a-b.

كان شيخُ عبد الرزاق، أبو العبّاس اللوكري، تلميذ بهمنيار، أحد تلاميذ ابن سينا البارزين.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٩ب.

(٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ب ـ ١٤أ.

والأمر مثلما لاحظ غوتاس، وهو أنّه يجوز أيضاً أن تعتبر هذه الرواية المختصرة الواردة في مخطوطة القاهرة وترجمة تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» (٦ ـ ١٠) التي تتبعها (انظر: المبحث الخامس لاحقاً) جزأين من التأليف الّذي يسبقهما مباشرةً، أي جملة المجموع في الإلهيات لابن زيلة. وإن صحّ هذا، فهو قد يستلزم أنّ ابن زيلة اعتبر هو أيضاً «الألف الصغرى» (١ ـ ٢)، و«اللام» (٦ ـ ١٠) فصوص كتاب ما بعد الطبيعة، وهذا من دون أن نستبعد احتمال أن تكون هاتان الترجمتان جزءاً من مكتبة ابن سينا. ولا تزال الرواية المختصرة لـ «الألف الصغرى» (١ ـ ٢) المتضمّنة في مخطوطة القاهرة غير منشورة. وترجمة «الألف الصغرى» المنسوبة إلى إسحاق بن حنين، وهي مختصر لجزء منها، موجودة في «تفسير» ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير موريس بويج، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٣٨)، ج ١، ص ٥٣ ـ ٥٤. ونجد اسنادها إلى إسحاق في حاشيتين في مخطوطة هذا التأليف، ص ٣ (٦)، وص ٥٠ (٥ ـ ١٠). ونقلت في هوامش مخطوطة «تفسير» ابن رشد ترجمة أخرى لمقالة «الألف الصغرى» منسوبة إلى أسطاث.

ب ٣ ـ ١٠٧٦ أ ٤)[٦٥]. وكون كتاب ما بعد الطبيعة في مكتبة ابن سينا يقتصر فقط على «الألف الصغرى» (١ ـ ٢) و«اللام» (٦ ـ ١٠)، يقتضي أنّ ابن سينا اعتبر هذين الموضعين الفصّين من كتاب أرسطو. وقد تكون الروايتان المذكورتان سابقاً هما النصوص الفعليّة لمقالتي «الألف الصغرى» و«اللام» اللتين قرأهما ابن سينا أثناء دراسته الثانويّة.

٢ ـ تمدّنا بالشهادة الثانية الأقوال من كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة التي يستشهد بها ابن سينا في مؤلّفاته الميتافيزيقيّة هو نفسه. وهذه المؤلّفات هي صياغة جديدة ومستقلّة لكتاب ما بعد الطبيعة الذي تستلهم منه مذهبها. إنّ نصَّ أرسطو ذاته منقول ضمنياً في بعض الحالات، وهو أيضاً منقول بصورة صريحة في عدد قليل من المناسبات الخاصّة. وأهمّ هذه المؤلّفات «الإلهيّات» من كتاب الشفاء[٦٦]، وهو عمل ذو شموليّة يؤكّدها ابن سينا نفسه عندما يقول في مقدمته: «ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتدّ به إلّا وقد ضمنّاه كتابنا هذا»[٦٧]. وكلّ الاقتباسات الصريحة من أرسطو في «الإلهيّات» من كتاب الشفاء (من الآن فصاعداً: الإلهيّات) مأخودة من «الألف الصغرى» (٢)[٦٨]،

---

(٦٥) انظر: Gutas, Ibid., p. 13a.

وقد نشر أبو العلاء عفيفي هذا التلخيص، انظر: أبو العلاء عفيفي، «ترجمة عربية قديمة لمقالة «اللام» من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو،» مجلّة كلية الآداب (جامعة القاهرة)، العدد ٥ (١٩٣٧)، ص ١٣٨ ـ ١٨٩، وبدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ١ ـ ١١.

ولا تزال علاقة هذا التلخيص لمقالة «اللام» (١ ـ ٦) بالترجمات الحرفيّة الأخرى لمقالة «اللام» في حاجة إلى بحث.

(٦٦) ابن سينا، الشفاء. الإلهيات. كلّ الاقتباسات التّالية من الإلهيات مأخوّذة من هذه الطبعة. ولقد نشرت الترجمة اللاتينيّة لمؤلّفات ابن سينا في القرون الوسطى في: Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, I-IV*, edited by S. Van Riet (Louvain; Leiden: Brill, 1977); Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, V-X*, edited by S. Van Riet (Louvain; Leiden: Brill, 1980), and Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, I-X Lexiques*, edited by S. Van Riet (Louvain; Leiden: Brill, 1983).

وتوجد ترجمتان كاملتان لهذا التأليف في اللّغات الغربيّة، انظر: *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, translated by M. Horten (Leipzig: R. Haupt, 1907), reprint (Frankfurt A. M., 1960); Avicenne Latinus, *La Métaphysique du Shifā': Livres I à V*, traduit de G. C. Anawati (Paris: Presses Universitaire de France, 1978), et Avicenne Latinus, *La Métaphysique du Shifā': Livres de VI à X*, traduit de G. C. Anawati (Paris: Presses Universitaire de France, 1985).

(٦٧) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء. المنطق، ١ ـ المدخل، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٩ (١٧) ـ ١٠ (١)، وانظر الترجمة إنكليزية في: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 51.

(٦٨) ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل الثاني، ص ٣٣٢ (٦)، و«الألف الصغرى،» ٢، ٩٩٤ أ ١١ ـ ١٩؛ ٩٩٤ أ ١٩ ـ ب ٦؛ ص ٣٣٣ (٧)، ٣٣٥ (٣)، ٣٣٦ (١٧)، ٣٣٩ (٣)، ٣٣٩ (١٥) (راجع «الألف الصغرى،» ٢، ٩٩٤ أ ١٩ ـ ب ٦).

ومن «اللام» (٧ ـ ٨)[٦٩]. ويُسمّى أرسطو في هذه الاقتباسات المعلّم الأوّل[٧٠]. إذا أخذنا الاقتباس الصريح علامة على أهميّة مميّزة، فلا بدّ من أن تعتبر «الألف الصغرى» (٢) و«اللام» (٧ ـ ٨) أهمّ أجزاء كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو في الإلهيّات لابن سينا. وأيضاً تتأكّد أهمّية «الألف الصغرى» (٢) في هذا المؤلّف في كون الاقتباسات الصريحة منها تقع في فصلٍ من الإلهيّات هدفه الوحيد هو أن يدفع عن المذهب الأرسطي في «الألف الصغرى» (٢) مجموعة كبيرة من الانتقادات. وهذا الموقف الدفاعي شيء استثنائي في الإلهيّات.

٣ ـ يبدو أنّه لم يكن لمقالة «الألف الصغرى» بأكملها والفصول ٦ ـ ١٠ من مقالة «اللام» أهمّية لا نظير لها في إعادة صياغة ابن سينا لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو فحسب، بل وفي شروحه على هذا العمل أيضاً. وأهمّ هذه الشروح هي تلك التي كانت أجزاء على التوالي من الحاصل والمحصول، وكتاب الإنصاف الذي سبق ذكره. وحيث إنّ المؤلّف الأوّل مفقود تماماً، فشهادة تلاميذ ابن سينا في شأنه هي أحد مصادرنا الرئيسيّة في المعلومات. يذكر مؤلّف «الرسالة» التي ترجمها غوتاس بـ«Memoirs of a disciple from Rayy» (مذكّرات تلميذ من الريّ)، شرحاً لابن سينا على كتاب ما

(٦٩) المصدر نفسه، المقالة التاسعة، الفصل الثاني، ص ٣٩٢ (٤)، (راجع «اللام» ٧، ١٠٧٣ أ ٧ ـ ٨، ١٠٧٢ ب ٣)؛ المقالة التاسعة، الفصل الثاني، ص ٣٩٢ (٩) (راجع «اللام» ٨، ١٠٧٣ أ ١٤ ـ ب ١)؛ المقالة التاسعة، الفصل الثاني، ص ٣٩٢ (١٥ ـ ١٦) (راجع «اللام» ٨، ١٠٧٣ ب ١ ـ ١٠٧٤ أ ١٨)؛ المقالة التاسعة، الفصل الثالث، ص ٤٠١ (١٦) (راجع «اللام» ٨، ١٠٧٣ ب ٣٨ ـ ١٠٧٤ أ ١٧).

نجد في أحد مؤلفات ابن سينا الإلهيّة المبكّرة، وهو المبدأ والمعاد، الذي نقل إلى الإلهيات في ما بعد، هذه الإحالات الأربع نفسها إلى مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة، بالإضافة إلى أربع أخرى. انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد، نشرة عبد الله نوراني (طهران: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٦١ (١) (= الإلهيات، ص ٣٩٢ (٤))؛ وص ٦١ (١٨) (= الإلهيات، ص٣٩٢ (٩))؛ وص ٦٢ (٣) (= الإلهيات، ص ٣٩٢ (١٥ ـ ١٦))؛ وص ٦٨ (٧) (= الإلهيات، ص ٤٠١ (١٦))؛ وص ٣٤ (٣)؛ وص ٦٨ (١٤)؛ وص ٦٨ (٢١)؛ وص ٨٥ (٨)). في المبدأ والمعاد يسمّى أرسطو «الفيلسوف»، وكتابه كتاب ما بعد الطبيعة، ص ٣٦ (٥).

(٧٠) تشير العبارة «التعليم الأوّل» المذكورة في: ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل الثاني، ص ٣٣٢ (٥) على ما يبدو إلى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، كما تشير في الجزء النفسي من الحكمة المشرقيّة إلى كتاب النفس لأرسطو. انظر: Gutas, «Avicenna's Eastern («Oriental») Philosophy: Nature, Contents, Transmission,» p. 173, footnote 40.

إلا أنّ هذه العبارة نفسها تشير في أجزاء أخرى من كتاب الشفاء إلى المدوّنة الأرسطيّة بصفة عامّة، مثلما هو الشأن في الصياغات الجديدة لكتابي أرسطو الجدل وفن الشعر. انظر: ابن سينا، الشفاء، المنطق-٦ الجدل، تحقيق أحمد فؤاد الأهوني (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٥)، ص ٣٨ (١)، وGutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 287, footnote 10.

ابن سينا، الشفاء، المنطق، الشعر، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: ١٩٦٦)، ص ٣١ (٨)، وIsmail M. Dahiyat, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle: A Critical Study with an Annotated Translation of the Text* (Leiden: Brill, 1974), p. 70, note 1.

بعد الطبيعة لأرسطو، من المرجّح أن يكون ذلك الذي يَنتَمي إلى الحاصل والمحصول. وما تجدر ملاحظته هو أنّ هذا التلميذ يركّزُ في وصفه، خصوصاً على الجزء من شرح ابن سينا الذي يتناول «الألف الصغرى» قائلاً إنّه على الدرجة من الشمول التي كان عليها شرح أبي الفرج بن الطّيب (توفي ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م) الكامل على كتاب ما بعد الطبيعة[٧١].

أمّا بالنسبة إلى شرح ابن سينا على كتاب ما بعد الطبيعة في كتاب الإنصاف، فكما رأينا لا يزال تفسير مقالة «اللام» (٦ ـ ١٠) موجوداً بفضل الاهتمام الخاصّ من تلاميذ ابن سينا (ومنهم في هذه الحالة الخاصّة مؤلّف المقتَطف من الشرح على «اللام» (٦ ـ ١٠)، وعبد الرّزاق الصغناخي الذي نسخ هذا المقتطف في المخطوط حكمة ٦ م الذي تقدّم ذكره). وفي كلتا الحالتين، فالأهمّية الخاصّة التي أولاها تلاميذ ابن سينا للشرح على «الألف الصغرى» و«اللام» (٦ ـ ١٠) ربّما تعكس الدور الخاصّ الّذي حدّده ابن سينا نفسه لهذين الموضعين في كتاب ما بعد الطبيعة.

ثمّ إنّ كون «الألف الصغرى» (١ ـ ٢) و«اللام» (٦ ـ ١٠) وجدا ضمن مكتبة ابن سينا، واقتبس منهما ابن سينا صراحة في أهمّ كتاباته الميتافيزيقيّة، وكانتا في شروحه على كتاب ما بعد الطبيعة موضوع نمط من التفسير نال إعجاب تلاميذه، يدل على مركزيّة هذه الفصول في فهم ابن سينا لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو. ومن ثمّ يبدو من المعقول افتراض أنّ ابن سينا في النص ١ عنى أوّلاً، إن لم يكن حصريّاً، أنّ «الألف الصغرى» (١ ـ ٢) و«اللام» (٦ ـ ١٠) هما فصوص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.

خامساً: تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» باعتباره أحد الشروح

وهناك تأكيد آخر يتمثّل بأنّ مقالة «اللام» (٦ ـ ١٠) هي أحد فصوص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو في النصّ ١، ويمكن الحصول عليه من فحص الشروح المذكورة في النّصّ ذاته. فلقد كانت كلّ الشروح اليونانيّة على كتاب ما بعد الطبيعة المتوفّرة لابن

---

(٧١) يمكن أن يكون هذا الشرح على مقالة «الألف الصغرى» هو التفسير الذي يشير إليه ابن سينا في مراسلته مع البيروني. انظر: Gutas, Ibid., pp. 97-98.

وقد كرّس أبو الفرج بن الطيّب، بحسب ما يرويه تلميذه ابن بطلان، عشرين سنةً من حياته لتأليف شرح على كتاب ما بعد الطبيعة إلى أن مرض وكاد يموت من كثرة الدراسة. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨، الهامش ١٠، و Pines, «La «Philosophie orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens,» p. 17, footnote 5.

سينا في ترجمة عربيّة، بالفعل شروحاً على مقالة «اللام». والمرجّح أنّه استخدم من بينها تلخيص ثامسطيوس لهذه المقالة، ولعلّه لم يملك منها إلا الجزء الذي يتناول الفصول ٦ ـ ١٠.

وكما أنّ «المقالات» في الفلسفة الطبيعيّة وعلم ما بعد الطبيعة في النّص ١ تدّل أوّلاً وبالذات (par excellence) على المقالات، أي كتابات أرسطو في هاتين الصناعتين، فكذلك «الشروح» المُشار إليها في النّص نفسه من دون مزيد من التخصيص تُشير على الأرجح إلى الشروح النموذجيّة والمكرّسة (canonical)، أي الشروح اليونانيّة المترجمة إلى العربيّة. ويبدو والحال تلك أن عدد الاحتمالات المتعلّقة بهويّة الشروح على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو التي استخدمها ابن سينا أثناء دراسته الثانويّة يجب قصره على شرح الإسكندر الأفروديسي (القرن الثاني) الحرفي لمقالة «اللام»، وتلخيص ثامسطيوس (القرن الرابع) للمقالة ذاتها.

وهناك شاهد موثوق به على هذا الوضع، وهو الفارابي الذي يقول في مقطع من كتاب **أغراض ما بعد الطبيعة** الذي سبق ذكره، إنّ الشروح اليونانيّة الوحيدة على كتاب ما **بعد الطبيعة** لأرسطو الموجودة هي شروح الإسكندر وثامسطيوس[٧٢].

هذا الوضع الذي وصفه الفارابي يؤكّده ابن النديم بعد زمن قليل في **الفهرست** (أتمّه سنة ٣٧٧هـ ـ ٩٨٨م)، وفيه شرْحَا الإسكندر الأفروديسي (وكلاهما يسمّى تفسيراً) هما الشرحان اليونانيّان الوحيدان المذكوران عند ذكر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو[٧٣].

أمّا بالنسبة إلى الإسكندر الأفروديسي، فمن الصعب أن نُثبت ما إذا كان لابن سينا اطّلاع على الترجمة العربيّة لشرحه الحرفيّ على مقالة «اللام»، أو ما إذا كان استخدمها فعلاً، سواء زمن دراسته الثانويّة أو في المراحل اللاحقة من حياته. وهو لا يَذكرُه في أعماله، على الأقل بكيفيّة صريحة. ولا يزال ما يدين به ابن سينا إلى تعليقات الإسكندر يحتاج أجمعه إلى تحقيق.

---

(٧٢) **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابيّة**، ص ٣٤ (١٤ ـ ١٥): «ثمّ لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه، كما هو لسائر الكتب [لأرسطو]، بل إن وُجد [شرح]، فلمقالة «اللام» للإسكندر [الأفروديسي] غير تامّ، ولثامسطيوس تامّ». انظر الترجمة الإنكليزية في: Gutas, Ibid., p. 240.

(٧٣) ويوجد حكم مماثل في جوهره لهذا في «تفسير» ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة. انظر: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج ٣، ص ١٣٩٣ (٤ ـ ٧)، حيث يُسمّى شرح الإسكندر تفسيراً، وتلخيص ثامسطيوس تلخيصاً على المعنى.

ومن المؤكّد أنّ ابن سينا كان على علمٍ بوجود تأليف آخَر للإسكندر الأفروديسي مترجم إلى العربيّة وتأثّر به بالغ الأثر، ألا وهو الكتاب الشهير في مبادئ الكلّ[٧٤].

ومع ذلك، فليس من الواضح ما إذا اعتبر ابن سينا ذلك التأليف «شرحاً» على مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة، أم أنّه اعتبره بالأحرى مقالة مُستقلّة؟ وتتوجّه عدّة اعتبارات إلى ترجيح الاحتمال الأوّل، ومنها: أوّلاً، احتواء العنوان الكامل لكتاب في مبادئ الكلّ على إشارة إلى الإسكندر باعتباره شارحاً لرأي أرسطو (مقالة «الإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاليس الفيلسوف»). ثانياً،

---

(٧٤) انظر مقالة «الإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكلّ بحسب رأي أرسطاليس الفيلسوف»، في: بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ٢٥٣ ـ ٢٧٧.

والأصل اليُوناني لهذا التأليف مفقود. وهُويّة المُترجم العربي غير موثوق منها. وكان يُوجَد في العربية أكثَر من رواية واحدة لهذا التأليف. والرواية السريانيّة لهذا النصّ نفسه يشهد على وجودها سرجيس الراش عيني، انظر: Henri Hugonnard-Roche, «Note sur Sergius de Reš'ainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote,» in: Gerhard Endress and Remke Kruk, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday* (Leiden: Brill, 1997), pp. 121-143, p. 126.

وقدّم ج. أندرس (G. Endress) نشرة نقدية لجوامع (epitome) الإسكندر في مبادئ الكلّ، في: «Alexander Arabus on the First Cause: Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise Attributed to Alexander of Aphrodisias,» in Cristina D'Ancona e Giuseppe Serra, eds., *La recezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche* (Padova: Maggio, 2001).

وتوجد ترجمة فرنسيّة كاملة للنصّ المنشور في: 'Abd al-Raḥmān Badawī, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Paris: Vrin, 1968), pp. 121-139.

ومن بين التّرجمات الجزئيّة التي تستحق أن تذكر هنا: Franz Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich: Artemis Zürich und Stuttgart, 1965), English translation: *The Classical Heritage in Islam* (London; New York: Routledge, 1975), pp. 146-149.

انظر: بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ٢٦٦ (٢٣) - ٢٧٠ (١٣)، و Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 217-245.

انظر أيضاً: بدوي، المصدر نفسه، ص ٢٧٦ (٦) و٢٧٧ (٦). وعن التقبّل العربي واللاتيني لهذا التصنيف تباعاً، انظر: Charles Genequand, «Vers une nouvelle édition de la *Maqālat fī Mabādi' al-kull* d'Alexandre d'Aphrodise,» dans: Ahmad Hasnawi, Abdelali Elamrani-Jamal and Maroun Aouad, eds., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* (Paris; Leuven: Peeters, 1997), pp. 271-276, and Alain De Libera, «*Ex uno non fit nisi unum*: La lettre sur le Principe de l'univers et les condamnations parisiennes de 1277,» dans: Burkhard Mojsisch and Olaf Pluta, eds., *Historia Philosophiae Medii Aevi* (Amsterdam; Philadelphia, PA: John Benjamins Publication Co., 1991), vol. 1, pp. 543-560.

وعن تقبّل الإسكندر عند العرب من منظور أشمل، انظر: Ahmad Hasnawi, «Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre «perdus» en grec, conservés en arabe,» *Arabic Sciences and Philosophy*, no. 4 (1995), pp. 53-109.

في مبادئ الكلّ هو فعلاً «فحص لمقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة، يوضّح نظريّة المحرّك الذي لا يتحرّك وترتيب العالم»[٧٥].

ثالثاً، يستشهد ابن سينا بهذا التأليف بشكل صريح ثلاث مرّات في كتابه الإلهيّات. وترد كلّ هذه الاستشهادات في علاقة بالمذاهب المأخودة من مقالة «اللام» باعتبارها توضيحاً لها[٧٦].

رابعاً، يطلق ابن سينا أحياناً لفظ «شرح» على كتابات ليست شروحاً في المعنى الحقيقيّ للكلمة[٧٧]. فإذا كان ابن سينا يَعتبرُ في مبادئ الكلّ شرحاً لمقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة، فقد يكون هذا التأليف عن جدارة أحد الشروح المُشار إليها في النّصّ ١.

---

(٧٥) Gutas, Ibid., p. 215.

(٧٦) يسمّي ابن سينا الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس في: ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الثاني، ص ٣٩٢ (٩ ـ ١٤)، «من محصّلي علماء المشّائين»؛ وبالنسبة إلى الإسكندر، فالإشارة هي إلى في مبادئ الكل مثلما هو موجود عند بدوي. انظر: بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ٢٦٦ (٩) و٢٦٧ (٦)؛ Badawi, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 130 (2), and Rosenthal, *The Classical heritage*, p. 146 (9).

ويسمّيه ابن سينا في الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الثاني، ص ٣٩٢ (١٧) و٣٩٣ (١)، «بعض من هو أسدّ قولاً من أصحابه [أرسطو]». انظر: في مبادئ الكلّ، مثلما هو في: بدوي، المصدر نفسه، ص ٢٦٦ (٩ ـ ١١)؛ Badawi, Ibid., pp. 130-131, and Rosenthal, Ibid., p. 146.

وأخيراً، في الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الثالث، ص ٣٩٣ (١٥)-٣٩٤ (١)، يُسمَّيه «فاضلُ المتقدّمين»؛ والإشارة هي إلى في مبادئ الكلّ، كما هو عند بدوي ص ٢٦٧ (١٣-١٨). انظر أيضاً: Badawi, Ibid., p. 132.

وفي مقالة «النفس» من كتاب الشفاء يُسمي الإسكندر «فاضل قدماء المفسّرين». انظر: *Avicenna's De Anima (Arabic Text), being the psychological part of the Kitāb al-Shifā'*, ed. F. Rahman, University of Durham publications (London: Oxford University Press, 1959), vol. 3, 7, p. 149 (4-5).

وقد ترجم غوتاس القولين الأوّلين المنقولين عن الإسكندر في الإلهيات وقارنهما بالمواضع التي تناظرهما في المبدأ والمعاد لابن سينا. انظر: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 290-291.

(٧٧) انظر: ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، ج ١، المقالة الأولى، الفصل الثالث، ص ٢٢ (١٣)، ٢٥، و٧٠.

يطلق ابن سينا كلمة شرح على كتاب الشفاء ذاته، أو على الأقلّ على المقالات الّتي تبحث في المنطقيّات والطبيعيات: «لقد عُرف في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات [...]» في الرسالة إلى كيا يصفُ المنهج المتّبع في مقالات كتاب الشفاء التي تناظر كتابَي أرسطو في الطبيعة وفي السماء بأنّه شرح وتفصيل وتفريع على الأصول. انظر: بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ١٢١ (٥ ـ ١٦). كما توجد ترجمة إنكليزية في: Gutas, Ibid., pp. 62-63.

وكما هو معروف ليس كتاب الشفاء شرحاً حرفيّاً على المدوّنة الأرسطيّة، ولا تلخيصاً لها، وإنّما هو صياغة جديدة وطريفة من ابن سينا للآراء الأرسطيّة، قصد بها أن تُقرَأ من حيث هي تأليف مستقلّ. ويبدو أيضاً أنّ ابن رُشد كان يعتبر الجزءَ من كتاب الشفاء لابن سينا الذي يطابق التبكيتات السوفسطائيّة (Sophistici Elenchi) لأرسطو شرحاً. انظر: Gutas, «Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works,» p. 33, footnote 21.

ومن ناحية أخرى، يكاد يكون من اليقيني أنّ ابن سينا قصد تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة باعتبارها أحد الشروح الّتي يَذكرُها في النّص ١[٧٨]. وقد اعتُمد في هذا الافتراض على الشهادة التي أوردها أبو سهل المسيحي، صاحب ابن سينا ومعاصره، في كتاب في أصناف العلوم الحكميّة[٧٩]، وأيضاً على الاعتناء الذي أولاه ابن سينا بصفة قارّة بالنسبة إلى تلخيص ثامسطيوس خلال مسيرته الفلسفيّة.

ويثبت المسيحي في تأليفه تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» باعتباره الشرح اليوناني الوحيد على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو[٨٠]. ولا يذكر شرح الإسكندر الأفروديسي الحرفي على مقالة «اللام». وبسبب العلاقة الزّمنيّة والجغرافيّة والشخصيّة التي تربط بينه وبين ابن سينا، يمكن أن يُعتبر وجود شرح ثامسطيوس في قائمة المؤلّفات التي يذكرها المسيحي إشارة إلى أنّ هذا التلخيص كان في متناول ابن سينا أيضاً.

---

(٧٨) وقد نشَر بدوي شذرتين عربيّتين من هذا التلخيص. راجع الملاحظات المتعلّقة بالنصّ في: Richard M. Frank, «Some Textual Notes on the Oriental Versions of Themistius' Paraphrase of Book I [sic, pro: XII] of the *Metaphysics*,» *Cahiers de Byrsa*, no. 8 (1958-1959), pp. 215-230.

وهي رواية مختصرة للجزء الذي يتناول مقالة «اللام» ٦ ـ ١٠. انظر: بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ١٢ ـ ٢١، حكمة ٦ م، ورقات ٢٠٦ ظ (١٦)-٢١٠ (٧)، و Gutas, «Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣiġnāḫī,» p. 14a.

وهناك رواية كاملة للجزء الذي يتناول مقالة «اللام» ١ ـ ٢ (ص٣٢٩ ـ ٣٣٣). والترجمة الفرنسيّة لهذه المقاطع متوفرة في: Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda), traduit de l'hébreu et de l'arabe*, traduit de l'hébreu et de l'arab par Rémi Brague (Paris: Vrin, 1999).

في كلتا الروايتين، يسمّى تلخيص ثامسطيوس شرحاً. انظر: بدوي، المصدر نفسه، ص ١٢ (١)، و٣٢٩ (٢)، والعبارة كلام في شرح يستخدمها الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة لوَصف تلخيص ثامسطيوس. انظر أيضاً: الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابيّة، ص ٣٢ (١٤ ـ ١٥).

هذا التلخيص نفسه يُسمّيه ابن رشد، بدلاً من ذلك، تلخيصاً على المعنى. انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ص ١٣٩٣. وهويّة المترجم العربي لتلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» غير موثوق بها. وهي بحسب ابن النديم، أبو بشر متّى (توفّي سنة ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م). انظر: ابن النديم، الفهرست، نشرة فوجل، ج ١، ص ٢٥١ (٢٩ ـ ٣٠)، ونشرة تجدّد، ص ٣١٢ (١٤)؛ وهي من ناحية أخرى إسحاق بن حنين، وذلك بحسب المخطوطة التي تحتوي على الرواية الكاملة لمقالة «اللام» ١ ـ ٢. انظر أيضاً: بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ٣٢٩ (٢)، والمخطوطة Munich 108 للترجمة العبريّة. راجع أيضاً: *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum Librum 12 [Lambda] Paraphrasis*, edited by Samuel Landauer, Hebraice et Latine, CAG vol. 5 (Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1903), p. v.

انظر أيضاً: Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda), traduit de l'hébreu et de l'arabe*, p. 16, footnote 6 and p. 17, footnote 1.

(٧٩) مخطوط: Leiden Acad. 44، ورقات ٢ ظ ـ ١٢ و، ملخص في: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 149-152.

(٨٠) Gutas, Ibid., p. 152.

وأمّا بالنسبة إلى ابن سينا نفسه، فهناك علامتان رئيسيّتان على الأهمية الّتي أولاها لتلخيص ثامسطيوس تلفتان الانتباه: أوّلاً، مخطوط القاهرة حكمة ٦ م، الّذي أشير إليه سابقاً من حيث هو شاهد على كتاب الإنصاف، وعلى مكتبة ابن سينا، والكتاب يحتوي في شكل مختصر على ترجمة عربيّة للجزء من تأليف ثامسطيوس الذي يتناول الفصول ٦ ـ ١٠ من مقالة «اللام»[٨١].

والأمر الذي يكتسي أهمية هو أنّ تلخيص ثامسطيوس يسمّى في هذا المخطوط شرحاً. ثانياً، تلخيص ثامسطيوس هو الشرح الحقيقيّ الوحيد على كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة الّذي يَذكره ابن سينا في الإلهيّات وفي شروحه هو نفسه على هذا العمل. وتَظهرُ في الإلهيّات بعض الاقتباسات الصريحة من تلخيص ثامسطيوس في سياق تعليل المذاهب الجداليّة من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مصحوبة بإشارات صريحة إلى كتاب ما بعد الطبيعة ذاته[٨٢].

ويمكننا اكتشاف أقوال مقتبسة ضمنيّة في مواضع أخرى[٨٣]. ويناظر ذلك اقتباسان صريحان من تلخيص ثامسطيوس يمكن أن نجدهما في شرح ابن سينا نفسه على مقالة «اللام» ٦ ـ ١٠ في كتاب الإنصاف[٨٤].

---

(٨١) Gutas, «Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣiġnāḫī,» p. 14a.

(٨٢) ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الثاني، ص ٣٩٢ (٩ ـ ١٤)، يُسمّي ابن سينا ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي «محصّلي العلماء المشائين» (راجع ما ورد في الهامش ٧٦ السابق) ؛والإشارة هي إلى تلخيص مقالة «اللام» ٨. انظر: بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ١٨ ـ ١٩ (٤)، و Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda), traduit de l'hébreu et de l'arabe*, pp. 99-100.

ويعبّر عنه في: ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الثاني، ص ٣٩٣ (٢ ـ ٣) بـ «الذي يحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل التلخيص وإن لم يكن يغوص في المعاني»؛ والإشارة مرة أخرى هي إلى مقالة «اللام» ٨، ولكن من دون أن يوجد ما يناظرها على وجه الدقّة. وقد ترجم غوتاس هذه الاقتباسات من ثامسطيوس وقارنها بالمواضع التي توازيها في المبدأ والمعاد لابن سينا. انظر: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, pp. 290-291.

(٨٣) انظر: Shlomo Pines, «Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy,» in: Wiesner, ed., *Aristoteles: Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet*, vol. 2: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, pp. 177-204, pp. 193-194; reprint in: *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 3: *Studies in the History of Arabic Philosophy* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1996), pp. 267-294.

(٨٤) بدوي، أرسطو عند العرب: دراسة نصوص غير منشورة، ص ٢٦ (٢٣)، وص ٢٧ (٤)؛ (الاقتباس خلاصة إجمالية لتلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» ٩)؛ ص ٣١، ٤ ـ ٦ (الإحالة هي إلى تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» ٩، (ص ٢٠ (٢١) ـ ٢١ (١)). وفي كلتا الحالتين يُشار إلى ثامسطيوس باسمه. وهناك خصوصية في الاقتباس الأوّل حملت براغ (Brague)، Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda), traduit de l'hébreu et de l'arabe*, p. 115 =

وفي الكتاب نفسه يقتبسُ أيضاً من تلخيص ثامسطيوس بصفة ضمنيّة[٨٥].

ولا يمكننا استبعاد وجود شروح عربيّة على كتاب ما بعد الطبيعة ضمن الشروح في النّص ١. وهذه المسألة جديرة بالبحث، ولكنّها تخمينيّة إلى حدٍّ كبير. والشروح العربيّة على كتاب ما بعد الطبيعة التي سبقت عصر ابن سينا إمّا مفقودة، وإمّا غير منشورة، وإمّا لم تدرس دراسة معمّقة. وهذه الشروح الثلاثة تستحقّ لأسباب مختلفة إشارة خاصّةً.

أولاً، سواءٌ في فهرست ابن النديم أو في كتاب في أصناف العلوم الحكميّة للمسيحي، يُنسبُ إلى الكندي تأليف يبدو أنّه نوع من تصنيفٍ تفسيري لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو[٨٦].

وفي ضوء التأثير الذي كان للكندي في فهم ابن سينا لكتاب ما بعد الطبيعة خلال دراسته الثانويّة (وهذا ما سأسعى إلى إظهاره في المبحث ٧)، يحتمل أن يكون هذا التأليف أحد الشروح في النّص ١. ولسوء الحظ، هذا التأليف غير محفوظ ضمن مدوّنة الكندي. ولذلك، فإنّه لا يمكن التأكّد من تأثيره في ابن سينا بناءً على انعدام شهادة أخرى.

= على أن يرى أنّ ابن سينا وضع بالفعل شرحاً للنصّ العربي لتلخيص ثامسطيوس، وأنّه كان أكمل من الذي هو موجود في مخطوطة القاهرة.

(٨٥) Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 315.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٢٥، وابن النديم، الفهرست، نشرة فلوغل، ج ١، ص ٢٥١ (٢٨)، ونشرة تجدّد، ص ٣١٢ (١٤).

وينسب الفهرست إلى الكندي «خبراً» عن كتاب ما بعد الطبيعة؛ ويترجم بيترز (Peters) هذا اللفظ بـ notation، انظر: Francis E. Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus* (Leiden: Brill, 1968), p. 49.

بينما يترجمه دودج بـ information. انظر: *The Fihrist of al-Nadīm, A Tenth-century Survey of Muslim Culture*, translated by Bayard Dodge, 2 vols. (New York; London: Columbia University Press, 1970), vol. 2, p. 606.

وفي ما يتّصل بكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، وتلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» (راجع في ما سبق الهامش ٧٩)، يذكر المسيحي الفلسفة الداخلة للكندي، ويصفها بأنّها ـ بحسب تعبير غوتاس ـ «a short exegesis»، أي «تفسير وجيز» لكتاب ما بعد الطبيعة. ويظهر هذا التأليف نفسه ضمن مؤلفات الكندي الفلسفيّة في مقطع آخر من كتاب الفهرست (نشرة فلوغل، ج ١، ص ٢٥٥ (٢٧ ـ ٢٨)؛ ونشرة تجدّد، ص ٣١٥ (٢٩)-٣١٦ (١)؛ Gutas, Ibid., p. 152, footnote 10.

حيث يُربط بشكل غامض بينه وبين ذكر «ما فوق الطبيعيّات». وفي ضوء شهادة المسيحي، قد تكون الفلسفة الداخلة للكندي خبر كتاب ما بعد الطبيعة الذي ذكره ابن النديم. ومع ذلك لا يمكن أن يُسْتَبْعَد أنّ ابن النديم يشير إلى الفلسفة الأولى للكندي (راجع ما يتبع، المبحث ٧).

ثانياً، كَتَبَ ثابت بن قرّة (توفّي ٩٠١م) تلخيصاً لكتاب ما بعد الطبيعة يتناول مقالة «اللام» خصوصاً[٨٧]. وبصرف النّظر عن تركيزِهِ على فصّ من فصوص كتاب ما بعد الطبيعة[٨٨]، يتميّز تلخيص ثابت بخاصّية أخرى جديرة بالملاحظة: ربّما كان جزءاً من مكتبة ابن سينا، ذلك لو صدّقنا تعليقاً ورد في صفحة عنوان أحد المخطوطات الّتي تحفظه (آيا صوفيا ٤٨٣٢). وينصّ هذا التعليق على أنّ «هذا الكتاب كان على ملك ابن سينا». فلعلّ تلقّي تلخيص ثابت في الوطن العربي يتطلّب دراسة مستقلّة.

وأخيراً، من بين الشروح العربيّة على كتاب ما بعد الطبيعة التي أمكن لابن سينا أن يكون على علم بها، وقد استخدمها في مرحلة دراسته الثانويّة، يستحقّ تفسير «الألف الصغرى» لأبي زكريا يحيي بن عدي (توفّي ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م) اهتماماً خاصاً. هذا التّفسير هو التفسير العربي الوحيد المشهود له الذي يركّزُ على الفص الآخر الذي يمكن التعرّف إليه (الألف الصغرى) من كتاب ما بعد الطبيعة المذكور في النّص ١. ولقد نُشر تفسير يحيى، لكن لا يزال انتشارهُ وأثرهُ في المُؤلّفين اللاحقين يحتاجان إلى فحص[٨٩].

---

(٨٧) انظر: Roshdi Rashed, «Thābit ibn Qurra's Concise Exposition of Aristotle's Metaphysics,» in: Rashed, *Thābit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, Scientia Graeco-Arabica; 4 (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), pp. 715-776.

وانظر أيضاً تلخيص ثابت الذي علّق عليه ابن تيمية في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ١١ ج (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ج ٩، ص ٢٧٢ ـ ٣٢١، محفوظ في مخطوطتين، آيا صوفيا ٤٨٣٢، الورقات ٦٠ ظ ـ ٦٢و.

انظر أيضاً: Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, p. 50, footnote 12.

ومكتبة الجامعة العثمانية acq 1408، الورقات ٤ ظ ـ ٧و، انظر: Hans Daiber, «New Manuscripts Findings from Indian Libraries,» *Manuscripts of the Middle East*, no. 1 (1986), pp. 26-48, p. 34.

(٨٨) وجدير بالملاحظة أنّه بحسب ملاحظة وردت في مخطوط Munich 108 للترجمة العبريّة، نقّحَ ثابت الترجمة العربيّة لتلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة (في هذه المخطوطة نُسبت تَرجمَة تلخيص ثامسطيوس إلى إسحاق ابن حنين؛ راجع في ما سبق، الهامش ٧٨). ويمكن بالفعل أن نلمس آثاراً لاستخدام تلخيص ثامسطيوس في تلخيص ثابت. وبعبارة أخرى، يبدو أنّ ثابتاً شرح مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة مستخدماً تلخيص ثامسطيوس كأداة تفسيريّة ـ وهو أمر فعله ابن سينا نفسه. انظر: Peters, Ibid., p. 52.

(٨٩) تفسير للمقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس الموسومة بـ «الألف الصغرى»، في: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي (بنغازي: [د. ن.]، ١٩٧٣، وبيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠)، ص ١٦٨ ـ ٢٠٣.

والتفسير نفسه متوافر أيضاً في: أبو زكريا يحيى بن عدي، مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، دراسة وتحقيق سحبان خليفات (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٨)، ص ٢٢٠ ـ ٢٦٢.

انظر أيضاً: Cecila Martini, «Yaḥyā Ibn ʻAdī's Commentary on the *Metaphysics*, Book α. Method and Style of Composition,» Forthcoming in *Sciences et Philosophie Arabes: Méthodes, problèmes et cas*, Actes du colloque de la SIHSPAI.

والبحث مستقبلاً هو وحده الذي سيوضّح لنا أيّ نوعٍ من التأثير، إذا كان هناك تأثير، مارسته شروح الكندي وثابت ابن قرّة ويحيى بن عدي في ابن سينا، وما إذا يوجد أيّ سبب لإدراجها في الشروح في النّص ١. وفي الوقت الحاضر، يبدو من الأسلم افتراض أنّ لفظ «شروح» في النّص ١ يشير أصلاً، إن لم يكن حصراً، إلى تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام».

وخلاصة الأمر هي أنّه لم يكن هناك شرح من الشروح اليونانيّة على كتاب ما بعد الطبيعة المتوافرة في الترجمة العربيّة يشمل العمل بأكمله خلال حياة ابن سينا، وإنّما تناولت كلّها على وجه الخصوص مقالة واحدة من مقالاته (اللام). وقد كان للشروح العربيّة نطاق مختلف، ولكن تأثيرها المُحتَمل في ابن سينا، سواء زمن الأحداث الموصوفة في النّص ١ أو في ما بعد، لا تزال تحتاج إلى تَحقيقٍ. ومن بين الشروح اليونانيّة المترجمة إلى العربيّة، من الأرجح أنّ ابن سينا قرأ خلال دراسته الثانويّة تلخيص ثامسطيوس لمقالة «اللام»، وربّما الجزء الذي يَتنَاول الفصول ٦ ـ ١٠ فقط. كلّ هذا يُؤكّد أنّ مقالة «اللام» ٦ ـ ١٠ كانت في نظر ابن سينا أحد «الفصوص» من كتاب أرسطو.

سادساً: العلاقة بين «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ و«اللام» ٦ ـ ١٠

لم نكتشف من فحص **إلهيّات** ابن سينا أهمّية «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ و«اللام» ٦ ـ ١٠ من كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة في نظر ابن سينا فحسب، بل عرفنا أيضاً جانبين آخرين من كيفيّة فهمِه لهذين الموضعين:

أوّلاً، ترتبط في **الإلهيّات** مذاهب الألف الصغرى ١ ـ ٢ و«اللام» ٦ ـ ١٠ بعضها ببعض بطريقةٍ ما في القسم الواحد من الكتاب، وهو ذلك الذي يتناول العلم الإلهي (theology).

ثانياً، يسبق مذهب «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ مذهب حرف «اللام» ٦ ـ ١٠، وقد يُشكّل ضرباً من مقدّمة للجزء الإلهي (theological) من **الإلهيّات**. ومن المحتمل أنّ ابن سينا قرأ «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ و«اللام» ٦ ـ ١٠ خلال دراسته الثانويّة وفق هذا النمط نفسه.

في **الإلهيّات** يوجد جزء أوّل «وجوديّ» (ontological) مخصّص للموجود بما هو موجود، أنواعه وخصائصه، يتبعه جزءٌ ثان «إلهي» (theological)، يتناول المبدأ

الأوّل للوجود، وجوده وأوصافه، وصدور العالم منه، ومعاد الأنفس العاقلة الإنسانية إليه بعد الموت[٩٠]. ولا يعيد ابن سينا في هذا السياق صياغة مذهب «اللام» ٦ ـ ١٠ فحسب ـ وهو اللّبُ الإلهي (theological) لهذه المقالة ولكتاب ما بعد الطبيعة بأكمله ـ بل ومذهب «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ أيضاً.

يُثبث أرسطو في «الألف الصغرى» ٢ تناهي التسلسل العلّي داخل كلّ ضرب ممكن من ضروب العلّية، وتناهي أنواع العلل ذاتها. وبعد أن برهن على وجود المحرّك الذي لا يتحرّك في حرف «اللام» ٦ ـ ٧، يُبيّن في مقالة «اللام» ٧ ـ ٨ خصائصه، ويفحص مسألة كم عدد المحرّكات التي لا تتحرّك. وابن سينا يجمع بين هذين الموضعين الأرسطيّين، فيضع الأوّل قبل الثاني في الجزء الإلهي من الإلهيّات: في الإلهيّات ٨، ١ ـ ٣ يستخدمُ نظريّة «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ في العلل أساساً في البرهنة على وجود المبدأ الأول وبيان صفاته في ما بعد (٨، ٣ ـ ٩، ١)؛ وفي ٩، ٢ ـ ٣ يطرح مرتين مسألة عدد مُحرّكات السموات[٩١].

ومن المعقول أن نفترض أنّ وجود مذهب كلّ من «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ و«اللام» ٦ ـ ١٠ في الجزء الإلهي من الإلهيّات، وسبق الأوّل على التّالي في هذا السياق

---

(٩٠) وقد وصف أ. حسناوي سيرورة الفيض (épanchement, émanation) في الجزء اللإلهيّ من الإلهيات، في: André Jacob, ed., *Encyclopédie Philosophique Universelle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), vol. 2, pp. 966-972, and Jules Janssens, «Creation and Emanation in Ibn Sīnā,» *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, no. 8 (1997), pp. 455-477.

(٩١) قد نتساءل ما إذا ما كانت مقالة «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ مقدمة لمقالة «اللام»٦ ـ ١٠ في الإلهيات بمجرّد كونها تمثّل نقطة بدايتها، أم أنّها أيضاً تجعل من اليسير تغيير جوهري في مذهبها؟ ويؤكّد أرسطو في نهاية «الألف الصغرى» ١ (٩٩٣ ب ٢٩ ـ ٣٠) أنّ مبادئ الأشياء الأزلية «لا تصحّ فقط في وقت معيّن، وليس لها علّة في وجودها ((τοῦ εἶναι، وإنّما هي نفسها علّة في وجود الأشياء الأخرى». انظر: οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ᾽ ἐκείναις αἴτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ᾽ ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις; Greek text as in: *Aristotle's Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, edited by William David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1924); *Aristotelis Metaphysica*, edited by Werner Jaeger (Oxford: Clarendon Press, 1957); English translation in: *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, 2 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), p. 1570.

هذا أحد المقاطع القليلة من مدوّنة أرسطو التي يُقال فيها الموجود موضوعاً للعلة (يوجد عن علّة)، وحيث إنّ القوّة العليّة بالقياس إلى الموجود تُنسب إلى المبادئ الأولى. ثمّ إنّ ابن سينا في الإلهيات يحوّل برهنة أرسطو على وجود المحرّك الذي لا يتحرّك في «اللام» ٦ ـ ٧ من برهان «طبيعيّ» ـ مبني على العلّيّة المحرّكة، ويفضي إلى المبدأ الأول في حركة الأفلاك الأزليّة ـ إلى برهان «ما بعد طبيعي» (إلهي) في المعنى الحقيقي. ويستند بالتالي إلى العليّة الفاعلة، باعتبارها علّة الوجود، لا علّة الحركة، ويؤدّي إلى المبدأ الأول في وجود العالَم. ويجبُ أن نبحث بجديّة في التأثير المحتمل للموضع المذكور سالفاً من «الألف الصغرى» ١ على مذهب ابن سينا في العليّة بوجه عامّ، وفي برهانه على وجود الله بوجه خاصّ.

هو أثر من أسلوب ابن سينا المُبتكِر في تناوله لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو خلال دراسته الثانويّة.

وتضمين «الألف الصغرى» في العلم الإلهي (natural theology) باعتباره مقدّمة لمقالة «اللام» له أساس ما في نصّ ما بعد الطبيعة نفسه. فأرسطو يختم بالفعل «الألف الصغرى» ١ بإشارةٍ إلى «مبادئ الأشياء الأزلية» (τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς)[٩٢]، مُستبقاً بهذه الطريقة المعالجة التي ترد في مقالة «اللام» ٦ـ٧. وعلى عكس ذلك، يبرهن في مقالة «اللام» ٧ على وجود محرّك السّماء الأولى «الأزليّة» باعتماده على أنّ «ما يُحرَّك وما يُحرِّك هو وسيط» (τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν [καὶ] μέσον)[٩٣]، وهو قول يظهر فيه مذهب العلّة في «الألف الصغرى» ٢. إلا أنّ «الألف الصغرى» هي في البنية الكاملة لكتاب ما بعد الطبيعة بالعربيّة المقالة الأولى، وهي مفصولة عن مقالة «اللام» بسلسلة طويلة من مقالات تبحث في الأنطولوجيا. وحيث إنّ ابن سينا لم يقرأ خلال دراسته الثانويّة «الألف الصغرى» ١ ـ ٢ كاملة باعتبارها مقدّمة لكتاب ما بعد الطبيعة، وإنّما قرأها على الأرجح بما هي مقدّمة لمقالة «اللام» ٦ ـ ١٠ على وجه الخصوص، فهذا يوحي بأنّه جهل في هذه المرحلة مقالات ما بعد الطبيعة (من «الباء» إلى «الكاف») التي تقع بين مقالتي «الألف الصغرى» و«اللام»[٩٤].

---

(٩٢) 993b28. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, p. 1570.

(٩٣) 1072a24. المصدر نفسه، ص ١٦٩٤. وأعزل καὶ الثانية كما في طبعة روس.

(٩٤) ومن المرجّح تماماً أنّ ابن سينا لم يقرأ كتاب مقالة «الألف» (*Alpha Meizon*) التي لا تظهر أيضاً في عرض الفارابي لمقالات كتاب ما بعد الطبيعة في مقالته «في أغراض الحكيم». انظر: Bertolacci, «*Metafisica* A, 5, 986 a 22-26 nell'Ilāhiyyāt del Kitāb al-Šifā di Ibn Sīnā,» pp. 209-211.

وعن تلقّي مقالة «الألف» في الوطن العربي وموضعها بعد «الألف الصغرى»، انظر: Richard Walzer, «On the Arabic Versions of Books A, α and Λ of Aristotle's *Metaphysics*,» in: Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1962), pp. 114-128; Angelika Neuwirth, «Neue Materialien zur arabischen Tradition der beiden ersten Metaphysik-Bücher,» *Die Welt des Islam*, no. 18 (1977-1978), pp. 84-100; Cecilia Martini, «La Tradizione araba dei primi due libri della *Metafisica* di Aristotele: Libri α e A,» in: *Aristotele e Alessandro di Afrodisias nella tradizione araba*, a cura di Cristina D'Ancona e G. Serra (Padova: Il Poligrafo, 2002), pp. 75-112; «The Arabic Version of the Book *Alpha Meizon* of Aristotle's *Metaphysics* and the Testimony of the MS. Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 2048,» dans: *Les Traducteurs au travail: Leurs manuscrits et leurs méthodes*, édité par Jacqueline Hamesse (Turnhout: Brepols, 2001), pp. 173-206.

وأما بالنسبة إلى مقالات كتاب ما بعد الطبيعة التابعة لمقالة حرف «اللام»، يقول ابن النديم على ما يبدو في الفهرست (نشرة فلوغل، ج ١، ص ٢٥١ (٢٦ـ٢٧)؛ ونشرة تجدّد، ص ٣١٢ (١٣)) إنّ كتاب ما بعد الطبيعة موجود في العربية ويقف عند مقالة «الميم»، وإنّ مقالة «النون» موجودة في اليونانيّة فقط. ويفهم بيترز من ذلك أنّ الفهرست يعني أنّ مقالة «النون» كانت جزءاً من ترجمة أسطاث لكتاب ما بعد الطبيعة. انظر: Peters, *Aristoteles* = *Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, p. 50.

وفي الجملة، كانت لقراءة ابن سينا لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو زمن دراسته الثانويّة ثلاث خصائص أساسيّة:

١ ـ لم تكن قراءةً شاملة للعمل بأسره، وإنّما لأجزائه الأساسيّة فقط، يعني «الألف الصغرى» ١ ـ ٢، وحرف «اللام» ٦ ـ ١٠، وذلك على أساس الشواهد التي هي بين أيدينا.

٢ ـ كانت قراءة هذين الموضعين باتصال الواحد منهما بالآخر، من حيث هما عنصران من الجزء الإلهي (theological) من كتاب ما بعد الطبيعة، مع إهمال الجزء الوجودي (ontological) منه.

٣ ـ قُرئت «الألف الصغرى» باعتبارها مقدّمة لحرف «اللام» ٦ ـ ١٠، أمّا المقالات من «الباء» إلى «الكاف» من كتاب أرسطو، فمن المرجح أنّهما أُهملت.

سابعاً: من طريقة الكندي إلى طريقة الفارابي في قراءة كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة»

تكتسي نَتائِجُ تحليل النّصّ ١ في الأقسام السابقة أهمّية ذات أبعاد ثلاثة:

١ ـ إنها تشهدُ على أنّ ابن سينا فَهم علم ما بعد الطبيعة، وقرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو خلال دراسته الثانويّة، طبقاً للنَمط الذي أسّسهُ الكندي قبل قرنَيْنْ تقريباً، أي باعتبار علم ما بعد الطبيعة هو العلم الإلهي (natural theology)، وبتفضيل مقالتي «الألف الصغرى» و«اللام» من كتاب أرسطو.

٢ ـ إنها تساعد في فهم لماذا كان ابن سينا على تلك الدرجة من الحيرة، حينما قرأ نصّ كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة بأكمله زمن دراسته الجامعيّة، وتحقّق أنّ الموضوع الرئيسي لكتاب أرسطو لم يكن العلم الإلهي (natural theology) البتّة، وإنّما كان

= ولكن تأويله لعبارة «هذه الحروف» (أي المقالات) الواردة في س ٢٧ من نشرة فلوغل (= نشرة تجدّد، س ١٣) على أنّها تتضمّن مقالة «النون» هو أمر فيه نظر. وعندما يصف الفارابي كتاب ما بعد الطبيعة في مقالته «في أغراض الحكيم»، يذكر مقالة فريدة بعد مقالة حرف «اللام». انظر أيضاً: الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابيّة، ص ٣٨ (٥)، ويرى غوتاس أنّها مقالة «الميم»، انظر: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 242.

بينما تذهب دروارت إلى أنّه يوافق كلاً من مقالة «الميم» ومقالة «النون». انظر: Druart, «Le Traité d'al-Fārābī sur les buts de la Métaphysique d'Aristote,» p. 39.

الأنطولوجيا (ontology)، وأنّ مقالة «الألف الصغرى» لم تعد في كتاب ما بعد الطبيعة مقدّمةً لمقالة «اللام».

٣ ـ إنها تقتضي أنّ مقالة الفارابي في «أغراض أرسطو» من كتاب ما بعد الطبيعة ساعدت ابن سينا على حلّ هاتين المشكلتين.

وأمّا بالنسبة إلى المسألة المذهبيّة في العلاقة بين العلم الإلهي والأنطولوجيا في علم ما بعد الطبيعة، فقد سبق أن وصَفَ غوتاس ظهور السيرورة المذكورة آنفاً (المرحلة «الكنديّة»، والمرحلة الشكّيّة، والمرحلة «الفارابيّة») في السيرة الذاتيّة[٩٥].

وأودّ في هذا المبحث الأخير أن أُؤكّد وجهة نظر غوتاس مبيّناً أنّه يمكننا اكتشاف هذا التطوّر نفسه في طريقة قراءة ابن سينا لكتاب أرسطو ما بعد الطبيعة، من تركيزه الأصلي على مقالتي «الألف الصغرى» و«اللام» إلى انتهائه، إلى اعتبار كتاب ما بعد الطبيعة بأكمله، مروراً بمرحلة متوسّطة من تعرّفه على النصّ الكامل لهذا المؤلّف (والصعوبة في ذلك).

ومن بين مؤلفات الكندي التي ما تزال موجودة، والتي تتَناولُ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بصفة مباشرة أو غير مباشرة، كتاب الفلسفة الأولى، وهو بالتّأكيد أهمّها[٩٦].

---

(٩٥) يقول غوتاس عن مشكلة العلاقة بين العلم الإلهي والأنطولوجيا إنّ «ابن سينا وُلد ونَشأ في الأقطار الشرقيّة من الامبراطورية الإسلاميّة، حيث كانت سنّة الكندي الفكريّة مزدهرة أكثر من غيرها». انظر: Gutas, Ibid., p. 250.

وإنّ «ابن سينا العصامي لم يسعه إلا أن يتناول الكتاب بتصوّرات مخطئة» خاصّة بهذه السنّة الفكريّة: «وقد وجد نفسه في حيرة شديدة»، وإنّ «تأثير مقالة الفارابي في فلسفة ابن سينا كان... حاسماً» (ص ٢٥٢).

(٩٦) وقد صدر هذا المؤلف بعنوان: أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حقّقها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكلّ منها وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٩ ـ ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣م)، ج ١، ص ٩٧ ـ ١٦٢، وفي عهد أقرب من ذلك في: Roshdi Rashed and Jean Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1998), vol. 2: *Métaphysique et Cosmologie*, pp. 1-117.

وتوجد ترجمة إنكليزيّة لنشرة أبو ريدة، تحتوي على مقدمة شاملة وتعليقاً مفصّلاً، في: Alfred L. Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise «On First Philosophy»* (Albany, NY: SUNY Press, 1974).

ومن بين الدراسات في هذا التأليف حديثة العهد، انظر: Jules Janssens, «Al-Kindī's Concept of God,» *Ultimate Reality and Meaning*, no. 17 (1994), pp. 4-16; Cristina D'Ancona, «Al-Kindī et l'auteur du Liber de causis,» in: Cristina D'Ancona: *Recherches sur le Liber de causis* (Paris: Vrin, 1995), pp. 155-194; «Al-Kindī on the Subject-matter of the First Philosophy, Direct and Indirect Sources of *Falsafa al-ūlā* Chapter One,» in: Jan A. Aertsen and Andreas Speer, eds., *Was ist Philosophie im Mittelalter* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998), pp. 841-855.

وكما يمكن توقُّعهُ، يشغل كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة مكانة بارزة في المصادر الأرسطية لهذا التصنيف. ثمّ إنّ الكندي أولى في كتاب ما بعد الطبيعة لمقالة «الألف الصغرى» على الخصوص وظيفة متميّزة وإعدادية (propedeutic). والأقوال الصريحة الوحيدة المقتبسة من أرسطو في الفلسفة الأولى تُشير في واقع الأمر إلى هذه المقالة(٩٧). وزيادة على هذا، في حين أنّه من حين إلى آخر ترد إقباسات ضِمنيّة أو مسكوت عنها من مقالات كتاب ما بعد الطبيعية الأخرى، تظهر تلك التي تخصّ «الألف الصغرى» بتكرارٍ وانتظام. وهذا يحدث على وجه الدّقة في الفصل الأول، وفي نصف الكتاب، في قسمٍ يحمل بوضوح طابع المقدّمة(٩٨). وفيه الجزء الأكبر من «الألف الصغرى» ١ و٣ ملخّصٌ(٩٩)، وكذلك مذهب «الألف الصغرى» ٢ يمكن التفطّن إليه، وخصوصاً في آراء الكندي في العلل الأرسطيّة الأربع وتناهيها(١٠٠).

وإن كان تأثير مقالة «الألف الصغرى» واضحاً ومُحدَّداً، فإنّ أثر المقالات الأخرى من كتاب ما بعد الطبيعة في الفلسفة الأولى يصعب تقييمه. ويبدو أنّ تصنيف الكندي، كما هو محفوظ في المخطوطات، يُمثّل الجزء الأوّل من كتاب كان في

(٩٧) وفي الاقتباس الأوّل من هذه الاقتباسات، يشار إلى لأرسطو بعبارة «المبّرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا». انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٢ (٥)، و Rashed and Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, vol. 2, p. 11 (20-21), and Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise «On First Philosophy»*, p. 57.

والإشارة هنا هي إلى («الألف الصغرى» ١، ٩٩٣ أ ٣١ ـ ب ٤). وفي الاقتباس الثاني، يُسمّى «مبرّزُ اليونانيّين في الفلسفة». انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٣ (١ ـ ٣)، Rashed and Jolivet, Ibid., vol. 2, p. 13 (11-14), and Ivry, Ibid., p. 58.

والإشارة هنا هي إلى («الألف الصغرى» ١، ٩٩٣ ب ١٥ ـ ١٦). هذا الموضع وجميع المواضع التي تليه من الفلسفة الأولى للكندي منقولة بحسب ترجمة إيفري (Ivry)، إلا إذا ذُكرَ خلاف ذلك.

(٩٨) راجع ما الذي يمكن اعتباره جملة ختاميّة في هذا القسم التمهيدي. انظر: الكندي، المصدر نفسه، ص ١١٢ (١٩ ـ ٢٠)؛ Rashed and Jolivet, Ibid., vol. 2, pp. 26 (7-8).

«فإذ تقدّمت هذه الوصايا، فينبغي أن تقدّم القوانين التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة، فنقول [...]». انظر: Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise «On First Philosophy»*, p. 66 (7).

(٩٩) انظر عن مقالة «الألف الصغرى» بما هي مصدر لكتاب الفلسفة الأولى للكندي في: Neuwirth, «Neue Materialien zur arabischen Tradition der beiden ersten Metaphysik-Bücher».

وهذا المقال هو عرض نقديّ لترجمة إيفري (Ivry).

(١٠٠) أميل إلى رؤية تأثير لمقالة «الألف الصغرى» ٢ وراء المقاطع التي يقول فيها الكندي إنّ كلّ علّة هي بالضرورة إحدى العلل الأرسطيّة الأربع. انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠١ (٣ ـ ٤)، Rashed and Jolivet, *Œuvres Philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, vol. 2, p. 11 (3-4), and Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise «On First Philosophy»*, p. 56.

مثال آخر لمذهب مقتبَس من «الألف الصغرى»، انظر: Ivry, Ibid., p. 18, footnote 46.

الأصل أكثر شمولاً، وتضمّن جزءاً ثانياً[١٠١]. وهكذا، بالرغم من أنّ مقالة ما من كتاب ما بعد الطبيعة أُهملَت في الجزء المحفوظ من الكتاب، فلعلّه كان لها دور أكثر أهمّيّة في الجزء الثاني.

وفي ما يتعلق بمقالة «اللام» على وجه الخصوص، هناك ثلاثة اعتبارات على الترتيب:

١ ـ أولى الكندي لحرف «اللام» اهتماماً كبيراً بما أنّ المقالة الإلهيّة (theological) من كتاب ما بعد الطبيعة يقتضيها إصرار الكندي في الفلسفة الأولى على التطابق بين الفلسفة الأولى والعلم الإلهي (natural theology)[١٠٢]. وفي هذا المؤلف، يصرّح

---

(١٠١) والشواهد الرئيسيّة في هذا الصدد هي الملاحظة الختاميّة في آخر النصّ الموجود والتي تصفه بأنّه «الجزء الأول» من الكتاب. انظر: الكندي، المصدر نفسه، ص ١٦٢ (١٧)؛ Rashed and Jolivet, Ibid., vol. 2, p. 99 (4), and Ivry, Ibid., p. 114.

وقول نقله ابن حزم ليس له ما يعادله في الجزء المتبقّي من التأليف. انظر: Rashed and Jolivet, Ibid., vol. 2, pp. 113-117, and Hans Daiber, «Die Kritik des Ibn Hazm an Kindī's Metaphysik,» *Der Islam*, no. 63 (1986), pp. 284-302.

(١٠٢) يتّفق الباحثون بصفة جوهريّة على التطابق بين الفلسفة الأولى والعلم الإلهي في كتاب الكندي الفلسفة الأولى عندما يسمّي الكندي علم «الحقّ الأوّل» و«العلّة الأولى» «الفلسفة الأولى»، فهو يندرج ضمن سنّة θεολογική الأرسطيّة». انظر: Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise «On First Philosophy»*, p. 17.

«جعلت حلقة الكندي [...] الإلهيّات الغرض الأقصى لعلم ما بعد الطبيعة»، انظر: Zimmermann, «The Origins of the So-called Theology of Aristotle,» p. 137.

«الجزء الموجود من كتاب الكندي الفلسفة الأولى [...] يبحث في الجزء الإلهي من علم ما بعد الطبيعة». انظر: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 245.

يتأكّد هذا التطابق في كتاب آخر للكندي، وهو كميّة كتب أرسطوطاليس، انظر: Michelangelo Guidi e Richard Walzer, *Studi su al-Kindi I: Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele*, Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filosofiche, ser. VI, vol. VI, fasc. V (Roma: Giovanni Bardi, 1940), p. 403 (8-11).

انظر أيضاً: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٨٤ (٧ ـ ١٠)، حيث يوصفُ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وفق توجّهات إلهيّة. انظر: Gutas, Ibid., pp. 243 (9).

يطابق الكندي بين الفلسفة الأولى والعلم الإلهي ليظهر اتّفاق الفكر اليوناني مع الدين الإسلاميّ؛ عن هذا الموضوع، انظر: Gutas, Ibid., pp. 243-244; Gerhard Endress: «La Concordance entre Platon et Aristote: L'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval,» dans: Mojsisch and Pluta, eds., *Historia Philosophiae Medii Aevi*, pp. 237-257; ««Der erste Lehrer»: Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam,» dans: Udo Tworuschka, ed., *Gottes ist der Orient: Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65: Geburtstag* (Köln-Wien: Bohlau, 1991), pp. 151-181, et «L'Aristote arabe: Réception, autorité et transformation du Premier Maître,» *Medioevo*, no. 23 (1997), pp. 1-42.

الكندي أنّ الفلسفة الأولى هي «علم الحقّ الأوّل الذي هو علة كل حقّ»[١٠٣] و«علم العلّة الأولى»[١٠٤]. وطبقاً لهذا المعنى، فإنّ الفلسفة الأولى تُسمّى أيضاً العلم الإلهي (وهو لفظ مماثل لذلك الذي يدلّ على علم ما بعد الطبيعة في النّص ١، وله في هذه الحالة المعنى الحرفي لـ «العلم الإلهي» (divine knowledge أو theology)[١٠٥] وعلم ما فوق الطبيعيّات[١٠٦]. وبالتّالي، على أساس التطابق بين الفلسفة الأولى والعلم الإلهي وهو ما احتفظ به الكندي نفسه، نقدّر أنّه قد كان لمقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة وظيفة رئيسيّة في الفلسفة الأولى.

٢ ـ يمكننا أن نَلمس في الجزء الموجود من كتاب الكندي بعض العلامات «المتأكّدة» من تأثير مقالة «اللام»، وإن كان تأثيرها أقلّ من تأثير «الألف الصغرى»[١٠٧].

٣ ـ لا ينبغي في الفلسفة الأولى أن تُحصر أهمّية مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة على مذاهبه التي قَبلَها الكندي، ولكن يجب أن تمتّد أيضاً إلى جوانب الكتاب الكثيرة التي خالف فيها أرسطو عن وعي وعارضه فيها. وفي واقع الأمر، يمكن اعتبار هذا الموقف نوعاً من تلقّ (reception) سلبيٍّ لمقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة.

وتعتبر احدى حالات الاهتمام الجدالي للكندي بمقالة «اللام» في كتابه الفلسفة الأولى مهمّة بوجه خاصّ، إذ تبيّن أنّ الكندي رأى في «الألف الصغرى» تمهيداً لمقالة «اللام» ٦. وكما رأينا، تَنتَهي مقدّمة تصنيف الكندي، الذي شكّله طبقاً لمقالة «الألف الصغرى»، عند النصف الثاني من الفصل تقريباً. ويبدأُ القسم اللاحق من هذا الفصل مباشرة بعد المقدمّة، بِتّبيان «الأزليّ»[١٠٨]، وهو موضوع يطابق بوضوح في بداية مقالة «اللام» ٦ (١٠٧١ ب ٤ ـ ٥) بذكر «الجوهر الأزلي غير المتحرّك» (οὐσίαν ἀκίνητον)

---

(١٠٣) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص٩٨ (١ ـ ٢)، و Rashed and Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, vol. 2, p. 9 (14), and Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise «On First Philosophy»*, p. 56.

(١٠٤) المصادر نفسها على التوالي، ص ١٠١ (١٥ ـ ١٧)، وج ٢، ص ١١ (١٣)، وص ٥٦.

(١٠٥) المصادر نفسها على التوالي، ص ١١٢ (١٥)؛ ج ٢، ص ٢٧ (٢)، وص ٦٦.

يترجم إيفري (Ivry) هذه العبارة بـ (the science of the metaphysical).

(١٠٦) المصادر نفسها على التوالي، ص ١١١ (١٣)؛ ج ٢، ص ٢٥ (٩ ـ ١٠)، وص ٦٥.

(١٠٧) انظر: Cristina D'Ancona, «Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindī sul primo principio,» *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, no. 3 (1992), pp. 363-422.

وقد أبرزت دانكونا أهمّية بعض المقاطع من مقالة «اللام» في الجزء المحفوظ من كتاب الفلسفة الأولى للكندي.

(١٠٨) الكندي، المصدر نفسه، ص ١١٣ (١)-١١٤ (٩)، و Jolivet and Rashed, Ibid., vol. 2, pp. 27 (8), 29 (5), and Ivry, Ibid., pp. 67-68.

ἀΐδιόν τινα). وما يوضّح هذه المطابقة هو أنّ الكندي، بعد وَصف خصائص «الأزلي»، يخصّص بقية الفصل الثاني للبرهنة على آنّه من المستحيل أن يكون الجرم والزمان والحركة بلا نهاية[١٠٩]. وفي ما يخصّ الزمان والحركة، فَموقِف الكندي هو إنكار الأطروحة التي يدعمُهَا أرسطو في الأسطر (١٠٧١ ب ٦ ـ ١٠) من مقالة «اللام» ٦ مباشرةً بعد ذكر الجوهر الأزلي غير المتحرّك. هناك يقول أرسطو بالفعل إنّ الحركة والزمان ليسا قابلين للكون وللفساد، وهو ما يشهدُ في رأيِهِ على وجود جوهر أزلي غير متحرّك، يعني المحرِّك الذي لا يتحرَّك. وبعبارة أخرى، يَحتوي النصف الثاني من الفصل ٢ من كتاب الفلسفة الأولى على طابعيْن رئيسِيّين:

أ ـ يَتّبع عن كثب مقدّمة الكتاب الذي يستلهم من «الألف الصغرى».

ب ـ يَعتمِدُ إلى حدٍّ كبير على مقالة «اللام» ٦ (١٠٧١ ب ٣ ـ ١١)، بما هو فحص نقدي لها ونوعٌ من الرّد على بُرهان أرسطو على وجود المحرّك الذي لا يتحرّك. وهكذا، في كتاب الفلسفة الأولى ١ ـ ٢، تظهرُ مقالة «الألف الصغرى» من كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة بمَثابَة مقدّمة لكتابة تنقيحيّة للكندي للمذهب المعروض في مقالة «اللام» ٦.

وفي الجملة، نَكتشفُ أنّ الكندي في الفلسفة الأولى اختصّ المقالتيْن من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو اللّتين قرأهما ابن سينا خلال دراسته الثانويّة باعتبارهما «فصوصه»، وهما «الألف الصغرى» و«اللام». وزيادة على ذلك، ربطَ في هذا التصنيف بين «الألف الصغرى» و«اللام» داخل سياق إلهي فيه توصفُ الفلسفة الأولى بالعلم الإلهي، وتُسمّى «العلم الإلهي». وأخيراً، عيّن الكندي لمقالة «الألف الصغرى» في هذا السياق الإلهي دوراً تمهيدياً في ما يتعلّق بجوهر مقالة «اللام» (على أنّ الجزء الإلهي منها يبتدئ من الفصل ٦). ويبدو أنّ هذا هو ما قام به ابن سينا نفسه أثناء دراسته الثانويّة. ولذلك يشهدُ تحليل كتاب الكندي الفلسفة الأولى على احتمال أنّ يكون ابن سينا استلهم في قراءته لكتاب أرسطو ما بعد الطبيعة من الكندي والسنّة الفلسفيّة النابعة من حلقته[١١٠].

---

(١٠٩) المصادر نفسها على التوالي، ص ١١٤ (١٠)-١٢٢ (٢١)؛ ج ٢، ص ٢٩ (٦)-٣٩ (٢٢)، وص ٦٨ ـ ٧٥.

(١١٠) في التمهيد لكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس، وهو تأليفٌ مرتبط في السنّة العربيّة باسم الكندي، يقدّم مذهب العلّيّة في «الألف الصغرى» للمعالجة اللاحقة للعلم الإلهي. وهذه النقطة، التي أشار إليها إيفري (Ivry) للمرّة الأولى في: Ivry, Ibid., p. 15, footnote 33.

تمّ تطويرها والتوسّع فيها مع زيمرمان في: Zimmermann, «The Origins of the So-called Theology of Aristotle,» pp. 121 (2), and 137 (8); D'Ancona: «Per un profilo filosofico dell'autore della *Teologia di Aristotele* ;» «Il tema della *docta ignorantia* nel neoplatonismo arabo: Un contributo all'analisi delle fonti di *Teologia di Aristotele*, Mimar II;» «Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus;» =

وقد يسمحُ التّحليل الذي اقترحته للنّص ١ رؤية أوسع للصعوبات التي واجهها ابن سينا عندما قرأ خلال دراسته الجامعيّة كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بأكمله. فإذا ما افترضا بالفعل أنّ ابن سينا لم يقرأ بالأساس، زمن دراسته الثانويّة، إلا مقالتين من كتاب ما بعد الطبيعة (وهما «الألف الصغرى» و«اللام»)، في اتّصال وثيق للواحدة منهما بالأخرى، ضمن تصوّرِهِ لعلم ما بعد الطبيعة علماً إلهيّاً أو إلهيّات (natural theology)، يمكننا أن نفهم فهماً أفضل لماذا تحيّرَ كثيراً من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عندما واجه بعد ذلك الكتاب في جملته، كما يشهدُ النّص ٢. فلم تكن الصعوبة التي لاقاها تعود فقط إلى اكتشافه أنّ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو احتوى على أكثر من العلم الإلهي، ولكن تعلّقت أيضاً، في وقت واحد، بإدراكِهِ أنّ مقالتي «الألف الصغرى» و«اللام» ليستا الجزأين الوحيدين في هذا الكتاب، وأنّهما لم تكونا متجاورتين مثلما اعتاد على قراءتهما. فظهرت «الألف الصغرى» و«اللام» له بمقام عنصرين من مركّب أوسع، تكون فيه أولاهما المقدمة، وثانيتهما خاتمة. وبالإضافة إلى الفَجوَة المذهبيّة الّتي تَفصِلُ هاتين المقالتين عن بقيّة كتاب ما بعد الطبيعة (وجود بُعْد وجودي (ontological) من علم ما بعد الطبيعة إلى جانب الجزء الإلهي (theological))، كذلك تَطلّبت الفجْوة النّصّية الفاصلة بين هاتين المقالتين إحداهما عن الأخرى (وجود مقالات كثيرة تفصل بينهما) تعليلاً.

وأخيراً، فإنّ التّأويل الذي أقترَحُه لفصوص كتاب ما بعد الطبيعة في النّصّ ١ يضعُ تأثير الفارابي في ابن سينا زمن دراسته الجامعيّة في منظوره الصحيح. وقد وجد ابن سينا في رسالة الفارابي في «أغراض» التّفسير لكلتا المُشكلتَين اللتين واجههما في قراءته الكاملة لكتاب أرسطو ما بعد الطبيعة، واللّتين نَبعتا من معرفته الجزئيّة السابقة لهذا الكتاب. فقبل كلّ شيء، علِم في رسالة الفارابي أنّ علم ما بعد الطبيعة[111] لا يتألّف من العلم الإلهي (natural theology)[112] فحسب، وإنّما من العلم الكلّي (ontology)[113] أيضاً. والعلم الإلهي في نظر الفارابي ليس سوى عنصر من عناصر علم ما بعد الطبيعة،

= «Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition,» and «*'Ǧumlatu falsafatinā*, l'ensemble de notre philosophie': L'héritage de l'Antiquité tardive et son interprétation dans le Proème de la *Théologie d'Aristote*».

(١١١) الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابيّة، ص ٣٥ (٢١). انظر أيضاً: ص ٣٤ (٩ ـ ١٠). وهذه نقطة ركّز عليها غوتاس، في: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 252.

(١١٢) الفارابي، المصدر نفسه، ص ٣٥ (١٦).

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣٥ (٨).

ومن ثمّ فهو ليس مساوياً له؛ فهو ينظر في مبدأ (الله) الموجود بما هو موجود، في حين أنّ العلم الكلّيّ يدرسُ أنواعه وخصائصه. ولكن لم يتعلّم ابن سينا ذلك فقط من تصنيف الفارابي. وفعلاً، يوضّح في الرسالة في أغراض ما بعد الطبيعة، بالإضافة إلى الغرض الشامل من كتاب ما بعد الطبيعة بشكلٍ عامّ، الغرض الخاصّ من كلّ مقالة من مقالاته أيضاً. وعلى هذا النحو، فهم ابن سينا بفضل رسالة الفارابي كيف أنّ العلاقة بين «الألف الصغرى» و«اللام» غير مباشرة، إذ تَمرُّ بسلسة متواصلة من مقالات متباينة.

خاتمة

يقول ابن سينا في ختام وَصف دراساته في السيرة الذاتيّة إنّ معرفتهُ بالعلوم الفلسفيّة بقيت في جوهرها في ما بعد على ما كانت عليه، إذ يقول: «لم يتجدّد لي شيء من بعد»[114]. إلا أنّه قبل أن يكمل تعليمه، تطوّر فهمه لعلم ما بعد الطبيعة ضمن العلوم الفلسفيّة، وتطوّرت معرفته بـ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بصورة ذات مغزى، وذلك بحسب سيرته الذاتيّة. وتألّف هذا التطوّر من ثلاث مراحل، كانت أولاها في دراسته الثانويّة، وكانت الأخريان خلال تعليمه الجامعي.

ويَتحَدث ابن سينا نفسه بصراحةٍ عن المرحلتين الثانية والثالثة من هذا التّطوّر في سياق تعليمه الجامعي، فيقرن المرحلة الثانية بقراءته النّص الكامل لكتاب ما بعد الطبيعة، ويربط بين المرحلة النهائيّة (الموافقة لاكتشاف البُعد الوجوديّ (ontological) لكتاب ما بعد الطبيعة، والترابط الموجود بين مقالاته) وبين اسم الفارابي. وعلى العكس من ذلك، فالمرحلة الأولى من هذا التطور نفسه هي أقلّ وضوحاً، لأنّها تُذكَرُ على وجه الاختصار في السيرة الذاتيّة، وأيضاً لأنّ اللفظ الرئيسي «فصوص» لا يتّضح للوهلة الأولى.

ولقد كان سَعيي في هذا الفصل أن أُبيّنَ بالأساس وجُود هذه المرحلة الأوّلية وطَبيعَتها، وهي توافق دراسة ابن سينا لعلم ما بعد الطبيعة أثناء دراسته الثانويّة، وتطوّرها في المرحلتين اللاحقتين. وقد قرأ ابن سينا أثناء تعليمه الثانويّ الفصوص (= الأجزاء الأساسيّة) من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وحدها، وهي التي توافق بصفة جوهريّة

---

(١١٤) انظر: Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*, pp. 36 (8), and 38 (2), and Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, p. 29.

وانظر أيضاً: Gohlman, Ibid., p. 30 (5-6), and Gutas, Ibid., p. 28.

«الألف الصغرى» ١ ـ ٢ و«اللام» ٦ ـ ١٠، في إطار إلهي قرنت فيه الأولى بالثانية، واستخدمت مقدّمة لها. وبهذه الكيفيّة، تبنّى ابن سينا في البداية قراءة جزئيّة لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مستوحياً من طريقة الكندي في فهم علم ما بعد الطبيعة، وفي دراسة كتب أرسطو. ثمّ إنّه عندما قَرأ نصّ ما بعد الطبيعة الكامل، أدرك عدم ملاءمة هذا النهج وضعفه التفسيريّ، وفي آخر الأمر انتقَل إلى أسلوب الفارابي في النظر إلى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، الذي تؤخذ فيه بعين الاعتبار الملائم مقالات هذا التأليف كلّها، وكلا بُعديه الوجوديّ (ontological) والإلهي (theological).

في سير هذا التّطوُّر من مرحلة كنديّة إلى مرحلة فارابيّة، اتّبع ابن سينا، خلال سنوات تعلّمه القليلة، المسار نفسه الذي مرّ به تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو في الوطن العربي، من ظهور الترجمات الأولى لهذا العمل حتّى زمن ابن سينا.

الفصل الثاني عشر

كتاب التحليل للفارابي[*]

دومينيك ماليه[**]

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل، في: Arabic Sciences and Philosophy, vol. 4, no. 2 (1994).
وقد نقله إلى العربية د. أحمد العلمي.

(**) قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة ميشيل دي مونتين، بوردو ٣.

مقدمة

إن هذه الملاحظات تتعلق بموقع - وبالتالي بموضوع - كتاب «التحليل»، الذي هو عبارة عن رسالة قصيرة تلي (مع بعض التحفظات المهمة) الكتاب الثاني من كتاب الطوبيقا لأرسطو، واللذين يدمجهما المخطوطان الأساسيان المتعلقان بمنطق الفارابي (مخطوط خزانة برتيسلافا ومخطوط الخزانة الحميدية)، شأنهما في ذلك شأن كتاب «التبكيتات السفسطائية»، لكنهما يضعانه قبلهما، بين كل رسالة من رسالتي «التحليلات»[1].

وهذا الترتيب مختلف شيئاً ما عن الترتيب المتّبع عادة منذ أمونيوس[*] في شروح الأفلاطونية المحدثة لكتاب الأرغانون (كتاب «المنطق» لأرسطو) الذي، من جهة أخرى، يلتزم به الفارابي في العروض التي ينجزها لـ «الأجزاء الثمانية للمنطق»[2]. وهو يختلف عنها في نقطتين: النقطة الأولى تتصل بالمكان المخصّص لشرح كتاب «التبكيتات»: فالتقليد الأفلاطوني المُحدَث يضع شرحها بعد شرح كتاب الطوبيقا، الذي يتلو هو ذاته شرح «التحليلات الثانية». النقطة الثانية، وهي قطعاً من طبيعة أكثر تعقيداً لأنها تتعلق،

(١) إن كتاب التحليل وشرح كتاب التبكيتات موجودان تباعاً في الورقات 95b-116a و116a-136b من مخطوط جامعة براتسلافا TE 41 231، وفي الورقات 42b-52b و52b-61a من مخطوط الحميدية ٨١٢؛ والإحالات إلى شروح الفارابي تحيل هنا في هذا النصّ إلى المخطوط الأول.

(*) أمونيوس: فيلسوف عاش في القرن الخامس، اهتم بالمنطق وخلّف شروحاً مهمة لكتاب العبارة لأرسطو (المترجم).

(٢) إن الترتيب التقليدي لأجزاء كتاب الأرغانون لم يفرض نفسه من الوهلة الأولى، ومكانة كتاب الطوبيقا بالخصوص هي التي تحدّد الاختلاف بين الترتيب المعتاد لدى الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين، وترتيب الفهرست الذي اعتمده بطليموس، والذي يضع كتاب الطوبيقا بين كتاب «العبارة» وكتاب «التحليلات الأولى»؛ انظر: Jacques Brunschwig, «Organon-tradition Grecque,» in: Richard Goulet, ed., *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1989), vol. 1, p. 486, and Miriam S. Galston, *Opinion and Knowledge in Farabi's Understanding of Aristotle's Philosophy* (Chicago, IL: University of Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1973), pp. 2-7.

من جهة، بالمكانة المتميّزة التي يحتلها الكتاب الثاني داخل كتاب الطوبيقا، وتتعلق، من جهة ثانية، بتغيير مكان هذا الكتاب الثاني من كتاب الطوبيقا ووضعه بين كتابي «التحليلات الأولى»، و«التحليلات الثانية». إن التراث المنطقي الأفلاطوني المحدث الذي سبق الفارابي لا يتضمن، بحسب معرفتي، أي مثال مشهود عن هذا القلب الدقيق لرسائل الأرغانون. فأن يُدعى الطالب المبتدئ في تعلم المنطق إلى دراسة الجدل قبل الشروع في دراسة البرهان، هذا الأمر لن يثير، في حدّ ذاته، مع ذلك أية غرابة. وفي بداية كتاب «البرهان» من كتاب الشفاء يسلّم ابن سينا بشرعية هذا المسار[٣]، وهو يعترف له، إن اتبع طريق «التدريج»، بامتيازات على ذلك الذي يعطي الأسبقية لـ «البرهان».

أما بخصوص «البرهان»، فيمكنه أن يوضع في الصدارة من جهة كون تعلّمه يكسب المرء كمالاً، لكن المرء الذي أنعم الله عليه بحياة طويلة، فمن النافع له التأني في طريق التعلّم. فالمعارف اليقينية والقياسات هي أمور مشتركة بين البرهان والجدل. وهذا الأخير هو الذي يتعيّن على الطالب معرفته معرفة جيدة، وعليه أيضاً أن يعوّل على مهاراته العقلية لمباشرة البرهان بعد أن يكون قد اكتسب الموهبة المستدامة لإقامة الدليل. والفارابي يعترف بالامتيازات ذاتها لـ «الجدل»؛ وهو لا يقضي أبداً بنقله ووضعه بكامله قبل دراسة «التحليلات الثانية». وإذا كان ترتيب الرسائل بحسب مخطوط براتسلافا ليس تصنيفاً عرضياً لشذرات مبدّدة، لكنه يناسب مبادرة واعية من قبل الفارابي، وهي متميّزة من الحلّ الذي يضفي عليه ابن سينا الشرعية؛ مبادرة تقرّ بأنه ليس «الجدل»، وإنما فقط جزء مما انضاف إليه من كتاب الطوبيقا، ومما انضاف إليه من كتاب «التبكيتات»، هما اللذان تم نقلهما من مكانهما، وتم وضعهما قبل «البرهان». والملاحظات التالية ستكتفي بدراسة الأسئلة المتعلقة بوضع كتاب «التحليل» بين رسالتي «التحليلات».

وعلى الرغم من كون الترتيب الوارد في مخطوط براتسلافا محيِّراً، فإنه جدير بالثقة، والنسّاخ الذين دوّنوا هذه الشروح يدّعون أنهم ينقلون بمعيتها ليس بضع شذرات تتالى عرضياً، وإنما ينقلون بالفعل محتوى تلخيص فريد أو «شرح أوسط فريد للمنطق». من المؤكد أنه ينبغي التعامل مع هذا الادعاء بحذر، والتحليل المفصّل لأوجه التناسب بين الشروح ونصوص الأرغانون في صيغته العربية من جهة، ومحتويات مختلف الرسائل من جهة أخرى، تسمح بإلقاء الضوء على وجود، داخل «تتالي» النصوص،

(٣) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء: المنطق. ٥، البرهان، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور؛ تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: وزارة التربية والتعليم، الإدارة العامة للثقافة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، ص ٥٤ ـ ٥٦.

لانقطاعات أو تداخلات ذات دلالة، وعلى آثار لعملية إبدال نصوص مفقودة، بشذرات بَدَت صالحة، في ما وراء الشتات الذي لحق النسخ واختفاء الأصول، من أجل إعادة بناء مسار هو في الآن الواحد «كامل» و«فريد» للمنطق[٤].

وزيادة على ذلك، فالخاصية المتأخرة لمخطوطات الفارابي المنطقية ـ سبعة أو ثمانية قرون تفصلها عن أصلها ـ وبالنظر إلى عدد الرسائل المنطقية التي تُنْسِبها كتب «الفهارس» إلى الفارابي[٥]، وبالنظر إلى الندرة النسبية للنسخ التي تم العثور عليها، فإن كل ذلك يقودنا إلى توخي الحذر في تحديد هوية النصوص التي تم نقلها إلينا. يبقى أن حقيقة الابتكار الذي حققه الفارابي في هذا المجال هو أمر تؤكده في الآن الواحد دراسة «مطلع» و«مختتم» كل رسالة من رسائل الفارابي الواردة هنا في هذا الفصل، وتؤكده أيضاً شروح ابن باجة التي قام بها لهذه الرسائل[٦]، وهي تجد موافقة أخرى في الترتيب المشابه (لكنه ليس بالمطابق) الذي يتبنّاه ابن رشد، متأثراً بالتأكيد بالفارابي، في كتابه **الضروري في المنطق**: ورسالتا كتاب «التحليلات» موجودتان فيه بمعزل عن كتاب «التحليل» (لكن ذلك لا نجده إلا في هذا الكتاب).

إن هذه المساهمة تقترح عرض بعض الأسباب التي تقود إلى طرح فرضية تقرّ بوجود تجديد قام به الفارابي، سواء في المنطق ذاته أو في نظام تدريسه. وهي تريد أن توضح أن محتوى كتاب **التحليل** يأتي في الوقت المناسب ـ بحسب تقدير الفارابي ـ لتذليل الصعاب الأصلية التي تطبع كتاب **الطوبيقا** لأرسطو، واستكمال شرح كتاب «التحليلات الأولى». وإذا كانت هناك «بنية»، أي إذا كان تتالي الشروح في سلسلة مخطوط براتسلافا تمثل ـ على الأقل من جانب واحد ـ لا لفعل الصدفة، وإنما لعملية إعادة توزيع قام به الفارابي لمحتويات **الأرغانون**، فكيف يمكن أن نبرّر ابتعاد كتاب «التحليل» وكتاب «الجدل» أحدهما من الآخر لتفصلهما رسالة ـ وربما رسالتان ـ على

---

(٤) انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، المقدمة، ص ٢١ ـ ٢٤؛ Mario Grignaschi, «Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, no. 39 (1972), pp. 41-107, et Miriam S. Galston, «Al-Fārābī et la logique aristotélicienne dans la philosophie islamique,» dans: Mohammed Allal Sinaceur, ed., *Aristote aujourd'hui* (Paris: Eres, 1988), pp. 192-217.

(٥) إن استقراء تقريبي يقود إلى إحصاء ستين عنواناً مستقلاً؛ والعديد منها تحيل بالتأكيد إلى عناوين مكرّرة، لكن العدد نفسه، بلا شك، لم تتم الإشارة إليه بالمرّة، بل إن عناوينها قد فقدت.

(٦) انظر تعليقات ابن باجة على كتاب البرهان، في: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، المنطقيات للفارابي، حقّقها محمد تقي دانش باجوه، ٣ ج (قمّ، إيران: مكتبة المرعشي، ١٩٨٨)، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

الرغم من صدورهما معاً من كتاب الطوبيقا؟ ما الأسباب التي يمكن استخراجها من محتوى النصوص، بحيث يمكنها أن تفسر علاقة التجاور بين كتاب «التحليل» ودراسة كتاب «التحليلات الأولى»؟

أولاً: كتاب «التحليل» وكتاب «الجدل»

يتميّز كتاب «التحليل» من كتاب «الجدل» من حيث الأسلوب، ومن حيث أجزاء النصّ الأرسطي الذي يفسره، وهو لا «يستشهد» أبداً استشهاداً نصّياً بالمقالة الثانية من الطوبيقا. وعندما يحذو حذوه إلى درجة مطابقته، بحيث لا تعوزه غير بضع كلمات حتى يختلط اختلاطاً تامّاً بالترجمة التي تُنسبُ إلى أبي عثمان الدمشقي، فلا يحدث أبداً أن تظهر في النصّ هذه الإشارات ـ وكم هي عديدة ـ التي يستهل بها كتاب «الجدل»[7] مثل: «قال أرسطو...»؛ «يعني بـ...».

وعلاوة على ذلك، فالفجوة الحاصلة بين الجفاف الصوري لاستنتاجات كتاب «التحليل» من جهة، والغزارة التي يبسط بها كتاب «الجدل» محتوياته الدلالية من جهة أخرى، تسمح من دون شك بتأكيد فرضية وجود مصدرين متميّزين. وهل تأسيس هذه الفرضية يساوي لامبالاة تنوع النصوص بالموضوع المعالج هنا؟ وسواء كان النصّان مقطعين لشرحيْن متميّزيْن لكتاب الطوبيقا أو لا، فإن ذلك لا يسمح بعد باستخلاص أية نتيجة بخصوص نظام عرضهما أثناء عملية تدريس المنطق. والمساهمة الحالية لا تدّعِي ـ كما قد يريد ذلك من دون شك النُّساخ ـ إعادة بناء «تلخيص» من خلال تجميع أجزاء وقِطع، وإنما تطمح إلى استخلاص الترتيب النموذجي ـ أو ربما أحد أشكال الترتيب النموذجي ـ لمضامين المنطق من الترتيب الراهن للأجزاء.

أما بخصوص هذا الترتيب نفسه، فإنه كان من الممكن، خلال حياة رجل المنطق الطويلة، أن يتحول إلى العديد من الشروحات، بحيث تكون كلها موضوعة بشكل متشابه، أو أن بعضها يكون كذلك، وبعضها الآخر يكون بشكل مغاير. وهذا هو حال شروحات ابن رشد: وإذا كانت شروحاته المتوسطة تلتزم بالترتيب التقليدي لأجزاء كتاب الأرغانون، فلا شك في أنه قد بدا له كتاب «التحليل»، بين تحرير كتاب الضروري في المنطق وكتاب التلخيصات، أمراً غير ضروري. ربما أن المنطق كان ما زال موضوعاً وفق مراتب متمايزة، وذلك بحسب الجمهور الذي كانت دروس المنطق موجهة إليه.

(٧) على سبيل المثال، انظر: 187b12 - 14; 220a14 - 220b2; 224a15 - 224b 6.

وإذا نظرنا من زاوية علاقة أجزاء الرسالة الأرسطية التي يشرحها النصّان، فإن الواحد والآخر لا يتراكبان، ولا شيء، داخل نظام تطابقهما الخارجي، يقصي كونهما قد كانا قطعتين متناثرين للشرح الواحد[8]. النصّ الأول يشرح بداية (١ ـ ١٢) المقالة الأولى من كتاب **الطوبيقا**[9]. أما بخصوص المقالة الثانية من كتاب **الطوبيقا**، فإن المقاطع التي يشرحها كتاب «التحليل» تمتد من الفصل الثاني إلى الفصل الرابع، ومن الفصل السابع إلى الفصل الحادي عشر[10].

ويمكننا أن نستخلص من ذلك الغياب التام للتراكب بين النصّين: الواحد يشرح جزءاً (وهو الجزء الأول) من المقالة الأولى من كتاب **الطوبيقا**، والآخر يشرح الرسالة الثانية (مع الاستثناء الملحوظ لبعض أجزائه). وتوزيع الرسالتين الأوليين لكتاب **الطوبيقا** بين الشرحين يقودنا إلى التساؤل عن أسباب توقف كتاب «الجدل» في الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى من كتاب **الطوبيقا**، وكذلك التساؤل عن أسباب صمت كتاب «التحليل» بخصوص بعض فصول المقالة الثانية.

والتساؤل **الأول** من هذين التساؤلين يمكن أن نجيب عنه بأحد الجوابين التاليين، وبالتأكيد بالجوابين معاً: ربما أن كتاب «**الجدل**» يشكّل ما تبقّى لنا من مقدمة لشرح أكثر طولاً احتفظت بها الأقدار، وهو شرح توقف بشكل مُبكر، إما بسبب موت مؤلفه، وإما بسبب الانبثاث العرضي للنسخ. ويمكن أن تمثل فراغاته إقصاءات مقصودة: فالشارح، وعياً منه بوجود تهلهل في ترتيب كتب **الطوبيقا** ولتقسيماته، لم يحتفظ من أجل تأليف رسالة ـ سواء وصلتنا هاته الرسالة تامة أو غير تامة، فإن ذلك لا يغيّر في الأمر شيئاً ـ سوى بالنصوص الأرسطية التي لها علاقة بجوهر المجال المدروس.

(٨) إن الفرضية التي تقول بوجود مصدر فريد لهاتين الرسالتين، يمكنها أن تجد دعماً مهماً عندما نسند إلى الفارابي الشرح الكبير للمقالتين الثانية والثامنة من رسالة «الجدل» لأرسطو. العنوان الرابع من إحصاء ابن أبي أصيبعة موجود في: Moritz Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius): Des arabischen philosophen Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern, nebst Anhängen...* (St. Petersburg: Akademie der Wissenschaften, 1869).

والإصرار المتعدّد للاستشهادات الحرفية المأخوذة من أرسطو داخل كتاب «الجدل» يدفع إلى اعتبارها مقاطع لشرح كبير. والمكان المخصّص للمقالة الثامنة من الطوبيقا في رسالة «الجدل» هاته نفسها قد تقودنا إلى اعتبارها ـ إذا قبلنا أن نضم إليها محتوى كتاب «التحليل» ـ الكتاب الذي أحصاه ابن أبي أصيبعة. لكن هذا العنوان يظلّ محيراً: لماذا لا يشير على الأقل إلى الرسالة الأولى الذي شُرحت بإسهاب أكثر من الرسالة الثامنة؟ لا شك في أنه تم تشكيله بعد فوات الأوان كي يصلح كعنوان لمقاطع تم جمعها.

(٩) إن المقاطع الممتدة من المقطع ١٣ إلى المقطع ١٨ (تمّت الإشارة إلى المقطع الثاني عشر في الورقة 241b)، أي أن نهاية الكتاب الأول، غير موجودة.

(١٠) إن كتاب «التحليل»، على الأرجح، لا يقول شيئاً عن المقالة الثانية، في الفصلين الأول والخامس.

وبمقدار ما أن هذا الجواب الثاني يركّز على حرية المؤلف في تأليف الشرح، وكونها ترى في هذا الأخير التعبير الكامل عن حرية التصرف الفلسفي، فيمكنه أن يجد في الحالة الراهنة تأكيداً غير مباشر من خلال تسليط الضوء على التعقيد الصوري لكتاب «الجدل»، ذلك أن الدراسة الدقيقة للانزياحات الحاصلة بين نص «الجدل» ونص الأصل الأرسطي، تبرزُ خصوصية مهمة. فكتاب «الجدل» يحشر شرح جُزءٍ (وهو الجزء الأول) من المقالة الأولى من كتاب الطوبيقا داخل شرح المقالة الثامنة والأخيرة للكتاب؛ فبتلخيص الرسالة الثامنة يبدأ الشرح، وبتلخيص أجزاء هذه الرسالة الثامنة نفسها ينتهي[11]. فكون الفارابي أولى أهمية خاصة للمقالة الثامنة من الطوبيقا، هو أمر تشهد عليه بطبيعة الحال العناوين التي تم إحصاؤها في فهارس العديد من كتبه؛ وهذا هو حال «رسالة في المواضع مأخوذة من المقالة الثامنة من رسالة الجدل». أما بخصوص الرسائل المفقودة هي أيضاً، والتي تشير كتب التراث إلى أنها كانت تتعلق بـ «أدب الجدل»، وتتعلق بكتاب «الردّ على ابن الراوندي في أدب الجدل»[12]، فإنها تنهل من هذا الجزء الثامن نفسه من الكتاب، الذي كان هو الجزء الوحيد الذي وجد مكانة لا يجادل فيها أحد في الإسلام التقليدي. إنه يقنّن قواعد الممارسات الحجاجية المفضّلة عند رجال الدين[13].

إن قيمة هذه الفرضية لا تكفي لإقصاء إمكانية تجزيء النصّ، فإحصاء الوعود الداخلية التي يزيّن بها كتاب «الجدل» مساره، والتي لا يفي بها، تسمح باستخلاص بما يكفي من اليقين طابعه غير التام. وهكذا في الفقرة 243b17 يقول الفارابي: «لذلك أن الفحص عن شبيه الشيء هو أحد ضروب الفحص الأول، والقدرة على أخذ شبيه الشيء هو إحدى الآلات الأوليات التي تستنبط القياس على المطلوب على ما سنقول في ما بعد هذا الموضع في هذا الكتاب»، والشرح

---

(١١) أي وعلى التوالي الورقات 188a3-189b14 و248b-241b؛ وفوق ذلك، يعود هذا الكتاب الثامن إلى الظهور مرّة أخرى (206a-213b)، لكنه محصوراً (وليس حاصراً) بين شرح الطوبيقا، المقالة الأولى، الفصل الثالث (204a-206a)، وشرح الطوبيقا، المقالة الأولى، الفصل الرابع (219b-221a).

(١٢) انظر عناوين أحصاها Steinschneider تحت الرقم 38 abc في: Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius): Des arabischen philosophen Leben und Schriften*.

(١٣) يخصّص كتاب المقدمة لابن خلدون فصلاً عن الجدل: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 2nd ed., 3 vol. (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), vol. III, pp. 32-34.

مختلفاً عن الفصل المخصص للمنطق (ص ١٣٧ ـ ١٤٦): وهو موجود في المكان المناسب ضمن إحصاء علم التراث بعد الخلافيات؛ انظر أيضاً كذلك كتاب عبد المجيد التركي: Abdel Majid Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāğī sur les Principes de la loi musulmane* (Alger: 1975), pp. 27-44.

الذي يعدنا به هو بالتأكيد شرح الطوبيقا (I، 17). وبما أن هذه النقطة لا تظهر في باقي الرسالة، فإنها تسمح لنا باستنتاج يقيني يُقِر بأن الشرح الحالي هو شرح غير تام، وأنه ينقصه على الأقل بعض التفاصيل المتعلقة بالفصول الأخيرة من المقالة الأولى(١٤).

لكن المصير الذي يخصّصه الفارابي للتفصيلات الأرسطية بخصوص مواضع «استبدال المسألة»(*)، يبدو أنه يكتسي، من وجهة نظر اختلاف الرسالتين المستمدّتين من كتاب الطوبيقا، دلالة أكثر، لأن مواضع استبدال المسألة تأخذ مكاناً ضمن المقالة الثانية لـ الطوبيقا (الطوبيقا، المقالة الثانية، الفصل الخامس)، في حين أن كتاب «الجدل» هو الذي يأخذ على عاتقه مسألة معالجة ذلك. والحال أن كتاب «التحليل» لا يتحدث عن ذلك فحسب، بل إن التفصيلات الطويلة الواردة في كتاب «الجدل» (الورقة 213b-217a) بخصوص المناهج المؤلفة للحجاج يبدو أنها تأخذ منه (بمعية كتاب «التبكيتات» ١٢ ـ ١٣ وملاحظات كتاب الطوبيقا على«المماحكين المسيئين») أساس إلهامها. كيف يمكن تفسير انتقال هذا المقطع من كتاب الطوبيقا (المقالة الثانية) الموجود في كتاب «التحليل»، والذي يعود إليه، من حيث المبدأ، إلى كتاب «الجدل»؟ وعلى افتراض أن الأمر يتعلق بشيء آخر غير الوهم البصري، وأن التفصيلات الأولية لكتاب «التحليل» بخصوص استبدال المسألة لم تكن قد فقدت، فإن هذا الانتقال يمكن أن يخضع لدوافع عديدة مجتمعة. يبدو أنها كلها تسير نحو تمييز كتاب «التحليل» من كتاب «الجدل» وفق معيار قد يساعد على استنتاج النظام الذي اتبعه الفارابي في تدريس

---

(١٤) يشبه المقطع 240a7-11 نقطة انتقال. يبدو في الآن الواحد أنه يحدد نقطة نهاية الجزء التقديمي لرسالة، ويعلن عن: تصميم لعرض قادم سيتضمن إحصاء للمواضع مبتدئاً بالمواضع التي تشترك فيها كل أصناف المسائل، ومواصلاً بالمواضع الخاصة بها. إن هذا الإحصاء غير موجود في كتاب الجدل. ومن المعقول أن نستخلص من ذلك أن هذا الإحصاء الحالي المُكوّن من الكتاب الأول والكتاب الثامن يتلو إحصاء مفقوداً للمواضع التي عرضها في الكتاب الثاني والكتاب السابع. ربما أن هذا الإحصاء المفقود كان سيعيد بعض النقاط التي تمت معالجتها في كتاب التحليل، ولا شك في أن ابن رشد قد استفاد منها لتحرير شرحه «المتوسط»، نظراً إلى لشروح المسهبة التي قام بها لهاتين الرسالتين للفارابي المتعلقتين بالمنطق، والتي وصلتنا. وليس من المحال في شيء القول إن هذا الجزء من كتاب «الجدل» والمفقود اليوم، كان القفطي على علم به، وأنه يطابق رسالة يحصيها تحت العنوان التالي: «رسالة بخصوص المواضع المأخوذة من الجدل».

(*) وَرَدَ هذا المفهوم باللغة الإغريقية (metalēpsis)، ويقول أرسطو في كتاب الجدل، المقالة الثانية، الفصل الخامس، لتحديد المقصود به: «وأيضاً عن طريق المغالطة أن نسوق إلى مثل ذلك الشيء الذي فيه نلتمس وجود حجج... ويكون هذا شيئاً من أمثال هذه الأشياء التي يلتمس الإنسان فيها وجود حجج... وينبغي أن نتوقى إبدال الشيء بالشيء الأصعب، فإنه في بعض الأوقات قد يكون نسخ الشيء أسهل، وفي بعض الأوقات الموضوع أسهل». انظر: منطق أرسطو، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، ط ٢، ٣ ج (١٩٤٩، بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠)، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٧ (المترجم).

المنطق. وإذا كان هذا الأخير يريد أن يحتفظ لاستبدال المسائل هذا بمكانة خاصة داخل شرح الكتاب الأول من «الجدل»، فإنه قد أصبح من دون فائدة تطويل القول فيه في كتاب «التحليل». ومع ذلك، فإن قضية استبدال المسألة ليست غائبة بقدر ما هي منتقاة في شرح كتاب الطوبيقا (المقالة الثانية): وهذا الشرح يختزلها في مبادئها المنطقية ـ مواضع الوجود والنفي ومواضع التشبيه ـ التي يخصها بتحليلات صورية[١٥].

أما بخصوص الظروف التي تحيط بعملية استبدال المسألة، وبخصوص الشروط التاريخية لاستعمالها، والتي يركّز عليها كتاب «الجدل»، فإنها ربما تكون غريبة عن هذا الجزء من المنطق الذي تندرج فيه الرسالة: يتعلق كتاب «التحليل» بالبنيات، والإمكانات الصورية للاستدلال؛ أما كتاب الجدل، فإن موضوعه قد يتعلق، عبر الجدل، بالبشر أنفسهم، بقناعاتهم وخلافاتهم[١٦].

وإذا كان ينقص كتاب «التحليل» تفصيل يتعلق بشكل واضح بالمواضع التي تحصل فيها عملية «استبدال المسألة»، فذلك لأن الموضوع الحقيقي للرسالة ومظهره النسقي لا يترك له أي مكان؛ تلك، على الأقل، هي الفرضية المقترحة هنا[١٧]. إن كتاب «التحليل» وكتاب «الجدل» لا ينتميان، في تقدير الفارابي، إلى جوانب كتاب الأرغانون نفسها. ربما أن الأول يندرج، صحبة الرسائل المنطقية المخصّصة للصور المشتركة لكل الفنون العقلية، في المنطق «الصوري»، أما الثاني فيمكن القول إنه ينتمي إلى المنطق «المادي» الذي تكون مواضيعه متميّزة وفق صفة مواد القياس وأحوال التصديق. وربما أنهما بالتالي يختلفان، كما يختلف كتاب «التحليلات الأولى» عن كتاب «التحليلات الثانية« أو كما يختلف، اليوم، «المنطق» عن «الإيبيستيمولوجيا». ويمكن لهذا التقسيم

---

(١٥) انظر في كتاب التحليل، 18-101a17: إن الصورة المنطقية للإبدال تعني بشكل ثابت أنه علينا دائمًا أن نستخلص من دون خطر الوقوع في الخطأ أن بطلان المقدم في القياس الشرطي يعني بطلان نتيجته: إذا كان الأول إذن، فالثاني؛ والحال أن الأول باطل، إذن فالثاني باطل أيضاً.

(١٦) وإذا قلنا بهذا السبب، ينبغي عرض الدخول المفاجئ للزمن داخل هدوء كتاب التحليل (-107b6 110a15: فالآراء المسلّم بها، التي يذكرها كتاب «التحليل»، تتغيّر من شعب إلى آخر، ومن ملّة إلى أخرى، ونتائج السلوك الإنساني المتعارضة والمتلازمة تنفلت من قضبة الضرورة الصورية للاستدلال. فقبل جبال البرانس، من العدل أن نحِسن التعامل مع الأعداء، بينما في ما وراءها من الجور اتخاذ ذلك السلوك. هنا الحياة خير، وفي مكان آخر الموت أفضل. ويرسم الفارابي في كتاب التحليل الحدّ الذي يفصله عن كتاب «الجدل»: الأخذ بعين الاعتبار لمادة الجدل، والأفكار «المُسلّم بها».

(١٧) يظلّ الدليل هشّاً: وعلى كل حال، يخصص كتاب الخطابة تفصيلاً طويلاً. انظر: كتاب الخطابة، ترجمه وقدّم له وحقّق نصوصه وعلّق حواشيه جاك لانغاد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧١)، ص ٧١ (١)-٨١ (١٤). وبخصوص نقط «خارج الجانب التقني» يتمّ التذكير بوضوح إلى أنها لا تنتمي إلى الأدلة الخطابية. وإذا كان كتاب «الخطابة» يشير إلى الخوف أو الرهان، فلماذا لا يشير كتاب «التحليل» إلى الإبدال؟

أن يتلقّى، من طبيعة المواضع التي يحصيها كتاب «التحليل»، شكلاً من أشكال التأكيد: إن كتاب «الجدل»، وهو يستعيد ملاحظة لأرسطو، يُخضِع بالتأكيد «الطوبيقا» إلى «التبكيت»: إنها لا تقوم بعملية إثبات إلا بحسب قصد ثانٍ[١٨]، والحال أن المواضع التي تم إحصاؤها في رسالة «التحليل» تثبت بقدر ما تنفي. وبالفعل، فليس للجدل احتكار المواضع: «إن كل واحد من المواضع يشتمل على مقدمات جزئية كثيرة يستعمل بعضها في الجدل، وبعضها في الخطابة، وبعضها في العلوم، وبعضها في غير ذلك من الصنائع الفكرية»[١٩]. فهناك فرق بين أن نعمل على إحصاء المواضع، وأن نعالج مسألة من وجهة نظر جدلية. إن «الاضطراب» الحاصل في كتاب الطوبيقا قد يسمح بإقامة تمييز في داخل محتوياتها، بين ما زال ينتمي إلى السجل الصوري للمنطق (أي المواضع التي يحصيها كتاب «التحليل»)، وما ينتمي إلى مجال الأقوال الظنية والشرطية ـ الذي عُهِد لكتاب «الجدل». والأسطر الأولى من كتاب «التحليل» تؤكد، إن كانت هناك حاجة إلى ذلك، شموليته، بخصوص علم القياس.

لكن إذا كان كتاب «التحليل» يتقفى كتاب الطوبيقا من دون أن يعتمد موضوعه، فماذا عساه يعالج؟ وإذا كان ينتمي بالتأكيد إلى المنطق الصوري، فأي فراغ جاء كتاب «التحليل» لملئه داخل مسار يتعلق بالانسجام والسعة؛ وهو مسار جاء تدريس المنطق والعروض التي كان الفارابي يقدمها بذلك الشأن لتضاعف من ضماناته؟ فأي موضوع من مواضيع المنطق تعود إليه بشكل خاص؟

ثانياً: كتاب «التحليل» وكتاب «التحليلات الأولى»

يمكننا أن نجد الإشارة الأولى بخصوص هوية هذا الموضوع المنطقي في أحد عناوين الكتب التي يُرجِع ابن أبي أصيبعة تأليفها إلى الفارابي. ربما أن الكتاب نفسه الذي يطابق على الأرجح كتاب «التحليل»، يحمل ثلاثة عناوين ممكنة، هي: كتاب «اكتساب المقدمات»، وهي المسمّاة بـ«المواضع»، وهي «التحليل»[٢٠]. ومن المؤكد أن

---

(١٨) كتاب الجدل، 188a9-12، والطوبيقا، المقالة الثانية، الفصل الأول، 109a8-10.

(١٩) كتاب التحليل، 95b6-9.

(٢٠) عنوان أحصاه شتاينشنايدر تحت رقم (٢٠). انظر: Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius): Des arabischen philosophen Leben und Schriften.*

والمقارنة بين الترجمة التي يقترحها الفارابي في كتاب إحصاء العلوم للمفهوم الإغريقي «طوبيقا»، انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، إحصاء العلوم، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه عثمان أمين (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨)، ص ٧١.

=

الأسطر الأولى من كتاب «التحليل» تسند إليه بشكل صريح مهمة «اكتساب المقدمات»، لكنها بخصوص هذه النقطة شبيهة ببداية كتاب الطوبيقا، وهي تعمل على تفسيره، وتعود إلى هذا الكتاب الأخير. وعلاوة على ذلك، يبدو بديهياً أن مكانة نظرية «اكتساب المقدمات» لم يعُد من الممكن الأخذ بها، وأن كتاب «العبارة» ينجز هذه المهمة أحسن إنجاز. والترتيب التقليدي لأجزاء المنطق عادة ما يجعل منه «رسالة بخصوص المقدمات»، شارحاً بواسطة النظام الوسطي لموضوعه أن هذه الرسالة ذاتها سابقة على الرسالة التي تؤلف المقدمات (التحليلات الأولى)، وتالية على الرسالة ـ أي رسالة «المقولات» ـ المتعلقة بما يؤلف المقدمات. والفارابي نفسه لا يخطئ، في العروض المختصرة التي يقدمها عن المنطق، بتبنّيه أساس هذا المذهب، إلا أنه في الدروس التي قدمها في أحد المجالس التي كان يحضرها المناطقة ـ يتعلق الأمر بالشرح الكبير لكتاب «العبارة» ـ أقصى لا النظام الذي تم اعتماده، وإنما الأسباب التي ركن إليها هو نفسه في موضع آخر لتقديم تبرير متسرّع لهذا النظام. في بداية الشرح الكبير، يتساءل الفارابي عن فائدة الرسالة التي يستعدّ لشرحها[٢١].

إن التبرير المعتاد الذي يفسر سبب سبق كتاب «العبارة» على كتاب «التحليلات الأولى» قد تم استبعاده بشكل غريب، والأسباب التي تم اقتراحها من أجل إقصاء هذا التفسير توحي بوجود رسالة ناقصة، لعلها تكون رسالة «التحليل». فإذا كان كتاب «العبارة»، يقول النصّ، ويتقدم على دراسة القياس، فليس لأن الأول يدرس ما يتألف منه الثاني (أي المقدمات)، وإنما لأسباب أخرى. فموضوع كتاب «العبارة» ليس هو دراسة المقدمات، وإنما المطلوبات[٢٢]. لكن إذا كانت كل المقدمات عبارة عن مطلوبات، فإنه يعود إليها بالحقيقة ـ بما هي مقدمات ـ سلوك لا يكفي كتاب «العبارة» لتفسيرها:

= والعنوان الذي يشير إليه ابن أبي أصيبعة، ستأتي بشكل غير مباشر لتأكيد هذه الفرضية. لماذا يضيف الفارابي، بخصوص العنوان الإغريقي لرسالة أرسطو، التدقيق التالي: «ذلك يعني المواضع الجدلية»، سوى لأنه كان بصدد تأليف كتاب يتعلق بالتأكيد بالمواضع، لا بـ«الجدل»؟ ويشير القفطي، في كتب الفارابي، إلى رسالة «المقدمات» التي تطابق من دون شك الكتاب نفسه.

(٢١) انظر: *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ (De Interpretatione)*, edited by W. Kutsch and S. Marrow, 2nd ed. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1971), pp. 19-23; Danesh-Pajouh, ed., *al-Mantiqiyyāt li-l-Fārābī*, vol. II, pp. 4-8, and F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristote's De Interpretatione*, Classical and Medieval Logic Texts (London: British Academy, 1987), pp. 4-9.

(٢٢) انظر: تحقيق Kutsch-Marrow، ص ١٩، س ٢٤ ـ ص ٢٠، س ٤؛ وص ٢١، س ٢٥ ـ ص ٢٢، س ٦.

«وهذا الكتاب (أي كتاب «العبارة») قد جمع الفصول في ما تعلم به المقدمات والمطلوبات، إلا أنه اعتنى بالمطلوبات من حيث هي «مطلوبات»، ومن حيث يوجد لها أشياء تخصّها من دون المقدمات، ولم يذكر من أمر المقدمات فيه إلا ما تشارك فيه المطلوبات. فكأن الكتاب التمس فيه على القصد الأول تلخيص المطلوبات أكثر من تلخيص أمر المقدمات. والمقدمة من حيث هي مقدمة إنما هي بالإضافة إلى القياس، ولذلك أخر أمرها إلى أن يذكر القياس ما هو، ثم يلخص أمرها بعد ذلك»[٢٣].

وإجمالاً، يشكّل كتاب «التحليل» ـ إذا تعلق الأمر بهذا الكتاب حقيقة ـ مخرجاً ذكياً لما يشبه معضلة الدجاجة والبيضة: من المحال الوصول إلى معرفة القياس من دون معرفة مسبقة بطبيعة العناصر التي تؤسسه؛ أي المقدمات. لكن ما دامت المقدمات ذاتها ليست كذلك إلا بالنسبة إلى القياس التي تكون مؤسسة له، فمن المحال معرفتها معرفة جيدة من دون أن يكون لنا، بشكل مسبق، معرفة بطبيعة القياس! إن تمييز المطلوبات والمقدمات قد يأتي في اللحظة المناسبة لتكسير الدائرة: فنظرية المطلوبات (التي يعالجها كتاب «العبارة») تُقدِّم عَرَضاً لرجل المنطق ما ينبغي له أن يعرفه عن المقدمات قبل الشروع في دراسة القياس. ينطوي كتاب «التحليل»، بشأن دراسة المقدمات، على ما يجب أن يتلو ضرورة تعريف القياس.

أما بخصوص الموقع الدقيق، ضمن الجزء الأول من أجزاء **الأرغانون**، لدراسة المقدمات هاته من حيث هي كذلك، والتي أجَّلها أرسطو بعد تعريفه للقياس، فمما لا شك فيه أنه ينبغي البحث عنه في كتاب «التحليلات الأولى»، وبالضبط في الجزء الأول، في الفقرات ٢٧ ـ ٣٠. ويشرع أرسطو نفسه هناك في إنجاز تلخيص سريع للعناصر الأساسية لكتاب **الطوبيقا**[٢٤]، وربما أن نصّ مقدمة تلخيص كتاب **الطوبيقا** هذا (وليس نص بداية كتاب **الطوبيقا** الذي يشبهه) هو الذي تشرحه الأسطر الأولى من كتاب **التحليل**:

«وينبغي أن نقول الآن كيف نجد ـ في «كتاب التحليلات»[٢٥] ـ قياس كل مطلوب يُفرض في أية صناعة كانت، ومن أين يكتسب ومن أي الأشياء نأخذ مقدمات كل

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) ينهي أرسطو هذا النصّ بإحالة ظاهرة إلى كتاب الطوبيقا: «فقد قيل في الجملة كيف ينبغي أن تُختار المقدمات. أما الاستقصاء فقد خبرنا بذلك في كتاب الجدل». انظر: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج ١، ص ٢٢٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١: كتاب التحليلات الأولى، ص ٢١٤، (I, 27, 43a20-25).

قياس يلتمس لمطلوب والسبيل إلى ذلك. أولاً هو بمعرفة المواضع، وهي المقدمات الكلية».

القوانين التي انطلاقاً منها تتألف القياسات، ذلك بالضبط هو العنوان البديل الذي يعطيه ابن رشد لكتاب «التحليل» في كتابه «الضروري»؛ وكذلك شأن مستهل كتاب «التحليل» للفارابي الذي يعلن أن موضوعه المفضّل هو معرفة الأشياء «التي ننتزع منها مقدمات كل القياسات». ربما أن الجزء السابق للمنطق يتعلق ببداية الرسالة الأولى لـ«التحليلات الأولى»، أي يتعلق بـ«الكيفية التي تصدر بها القياسات». إذا كان الفارابي ينهل، ما دام هناك العديد من الأسباب التي تدفعها إلى اعتقاد ذلك، من التلخيص الأرسطي لكتاب **الطوبيقا**، فيجب قبول فكرة أن كتاب «التحليل» تفصيل قام به الفارابي لتلخيص قام به أرسطو لرسالة **الطوبيقا**، وهو تلخيص ينتمي إلى كتاب «التحليلات الأولى». وبذلك المعنى، يتعلق الأمر بالتأكيد بشرح لكتاب «التحليلات»[٢٦].

ربما أن رسالة «التحليل» قد تلائم المكان الذي يبدو أن بداية الشرح الكبير لكتاب «العبارة» قد تركته شاغراً، ليملأه نص مفقود؛ وقد يوافق بشكل دقيق وصف مُؤلَّف يتعلق بالمقدمات من حيث هي مقدمات ويتلو تعريف القياس. ربما أنه عندئذ سينتمي إلى كتاب «التحليلات الأولى» أو أنه سيكون ملحقاً به. ومما لا شك فيه أن الجزء الثاني من كتاب **الطوبيقا** هو مصدر محتوياته، لكن المعنى الذي يطبعها ينقلها إلى أفق نظرية القياس. ومحتوى الجزء الأول من كتاب «التحليل» نفسه يؤكد أن القارئ لا يغادر أفق كتاب «التحليلات الأولى». والنصّ يسجل المواضع التي يحصيها في قلب الأسئلة التي تنتمي إلى نظرية القياس التي يضعها كتاب **الطوبيقا** عن قصد جانباً، لأسباب تعود جزئياً إلى توقيت تحرير الرسائل. إن تسجيل المواضع في أفق القياسات هو الموضوع الأساسي لشرحي كل من الجرجاني وابن باجة؛ وسيحافظ ابن رشد بعد الفارابي و«المفسرون» على هذا الموقف. ويبدو أن هذا التسجيل يلاُزم التجاور التعليمي بين كتاب «التحليلات الأولى» و**الطوبيقا**.

---

(٢٦) ومن جهة أخرى، إذا قام الفارابي، داخل كتاب «القياس» الذي نقله إلينا هؤلاء الناسخون قبل كتاب «التحليل»، بتلخيص [كما سيعمل ابن رشد في ما بعد في شرحه المتوسط لكتاب التحليلات الأولى، تحقيق تشرلس بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٢١١ـ ٢٢٥، §§ ١٩٣ـ ٢١٢]، هذا التلخيص لكتاب ـ الطوبيقا، فسيحدث بالتأكيد تداخل مزعج بين كتاب التحليل وكتاب القياس؛ والحال أن لا شيء من كتاب التحليلات الأولى، (I, 27-30) موجود في كتاب القياس (وفوق ذلك ليس موجوداً في كتاب القياس الصغير).

إن كتاب «التحليل» لا يتعلق بالجدل، كما لا يتعلق بأي مجال يتصل بنظرية القياس. وشموليته لا يمكنها أن تمنحه كإطار، باسم مبادئ تمييز أجزاء المنطق، سوى ذلك الذي يحتله كتاب «**التحليلات الأولى**». وكتاب «**التحليل**» ببسطه، على شكل نسق، الإحالة الداخلية لهذه الرسالة الأخيرة إلى كتاب **الطوبيقا**، وبعدم احتفاظه، في داخل هذه «الطوبيقا» ذاتها، سوى بالكتاب الثاني من كتبه من أجل إرسائه كصورة وفية لمحتوياته التي تنتمي أيضاً إلى كل «الصنائع العقلية»، سيشغل بذلك المكانة التي تركت شاغرة من قبل كتاب «العبارة». وسيمدّ المنطق بهذه النظرية المتعلقة بالمقدمات بما هي مقدمات، والتي لا يمكنها سوى أن تأتي بعد القياس لا قبله.

ثالثاً: المواضع

إن ملاحظات كتاب «**الخطابة**» على طبيعة المواضع[٢٧]، والتمييز الأرسطي بين المواضع العامة والمواضع الخاصة، ستبدو غامضة، وستكون بالتأكيد قليلة المساعدة في التعريف الإيجابي لماهيتها. إن الأمر الذي أثار انتباه المناطقة ليس هو فقط معرفة طبيعتها، بل أيضاً معرفة ما لا يؤسسها. والإشارات القليلة التالية تتعلق بالتمييز الحاصل بين المواضع وكيانات المنطق الأخرى، فإذا كان يجب البحث داخل كتاب «**التحليل**» عن النظرية الغائبة لـ «المبادئ بما هي مبادئ»، فهذه النظرية لن تظلّ قائمة إلا عند استقلال موضوعها، أي بالتمييز الحقيقي بين هذا الأخير وكيانات المنطق الأخرى. إن المواضع ليست بمقدمات وليست بقياسات.

١ ـ المواضع والمقدمات

إن نظرية «المقدمات بما هي مقدمات» هي بمثابة عرض لـ «المواضع»: يستهل الفارابي كتاب «**التحليل**» بتعريف وجيز هو التالي: «المواضع هي المقدمات الكلية التي تستعمل جزئياتها مقدمات كُبرى في قياس قياس وفي صناعة صناعة»[٢٨].

يبدو أن التعريف يطبعه ضبط شديد الدقة... ومع ذلك، فـ «المقدمات» التي يشير إليها التعريف ليست بمقدمات مثلما أن كلمتي «كبرى» و«جزئية» لا تشيران هنا إلى كميات الحكم. إن عبارة «الجزئي» لا تنعت كمية المقدمات الكبرى ما

---

(٢٧) انظر: **كتاب الخطابة**، (I, 2, 1358a10-32).

(٢٨) **كتاب التحليل**، 95b5-6.

دام أن هاته ينبغي أن تكون ـ بالفعل أو بالقوة ـ كلية. تشير الكلمة إلى علاقة التمثيل ـ وعلاقة «التحديد» ـ بين«المواضع» والمقدمات الكبرى التي تُستَنتج منها، أي «الأنواع». ومن جهة أخرى، إن كون هذه الأنواع التي تُسمَّى هنا «جزئية»، لكنها في الحقيقة كليةٌ، تستعمل بمثابة مقدمات «كبرى»، يعني أن «المقدمات الكلية» التي تكون خاضعة لها (والمسماة هنا «المقدمات») ـ أي المواضع ـ لا تدخل هي ذاتها في القياس كمقدمات كبرى. إن اسم «المقدمات» لا يمكن، إذن، فهمه في الدلالة الجزئية التي تشير إليها كجزء من القياس، إذ إن المواضيع الحقيقية لنظرية المقدمات ليست هي المقدمات ذاتها، وإنما قواعد نشوئها. وستبدو هذه التمييزات بالتأكيد دقيقة، لكنها مع ذلك في قلب نزاع شغل المناطقة بما فيه الكفاية، بحيث إن ابن رشد اعتقد أنه من الضروري تذكيرنا بجوهره في بداية كتابه **تلخيص الطوبيقا**[٢٩].

وهذا النزاع، المتعلق بمسألة الهوية المنطقية للمواضع، قائم بين مواقف الإسكندر والفارابي ـ التي ينحاز إليها ابن رشد ـ وموقف ثامسطيوس الذي ضاع شرحه لكتاب الطوبيقا. والنقاش يدور بخصوص معرفة ما إذا كانت المواضع هي عبارة عن مقدمات أو ما إذا كانت بعض المقدمات الكلية للقياس، التي لا تتميّز منها الأخرى سوى بكمية شمولية صفتها، هي عبارة «مواضع» أم لا: «أما ثامسطيوس فإنه يقول: إن الموضع هو المقدمة الكلية التي هي أحق المقدمات بالقياس»[٣٠].

يؤكد ابن رشد، بعد إحالته على نصّ مفقود للفارابي أن المقدمات ذاتها بالنسبة إلى أبي نصر، وعلى خلاف ثامسطيوس، مهما كانت درجة عموميتها، فإنها لا تستحق أن تسمَّى بـ«المواضع» إلا «تجوّزاً». ذلك أن المواضع، إن نحن سلمنا بما يقول ثامسطيوس، ستفقد كليتها، وستتجزأ إلى أجزاء عدة بتعدد المجالات المنطقية.

وفي مقابل ذلك، إن نحن ميّزنا من حيث الطبيعة «الموضع» من «النوع»، أي عن المقدمة «الجزئية» التي تُستنتج منها، فهناك مكان لقيام علم النَّحْو يُعنَى بأمور العقل، علم نَحْو يكون مستقرّاً في داخل نظام العمومية هذا بحيث يمكنه، كما

---

(٢٩) انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، في: *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, translated and Introduction and Notes by Charles E. Butterworth and A. 'A. Haridi (Cairo: General Egyptian Organization, 1979).

(٣٠) المصدر نفسه، § ٥٣، ص ٦٢، س ٩ ـ ١٠.

يمكن علم القياس نفسه، أن يكون سابقاً على عروض المنطق المادي. والحال أن ذلك بالتأكيد هو الرأي الذي يبدو أنه يترتب على موقف ثاوفرسطس والإسكندر والفارابي:

«إن الإسكندر(*) وثاوفرسطس(**) يحدّان الموضع بأنه مبدأ، وأنه أصل منه تؤخذ المقدمات في قياس قياس من المقاييس التي تعمل على المطالب الجزئية في صناعة صناعة[31]، ويعنون بذلك أنها أحوال وصفات عامة وقوانين يصار منها إلى استنباط المقدمات الجزئية في قياس قياس. وهذا هو الذي يراه أبو نصر في الموضع»[32].

التمييز الحقيقي بين المواضع والمقدمات يترتب بوضوح عن التقابل القائم بين اللائحة المحدودة التي تؤسسها والعدد اللامحدود من المقدمات الكبرى التي تسمح بتوليدها. والفارابي، بخصوص هذه المسألة، لا ينفصل، بشهادة ابن رشد، عن الإسكندر:

«المقدمات التي تؤخذ في المقاييس أنفسها غير متناهية ولا منحصرة. (...)، وأما المقدمات العامة للمقدمات الجزئية فمتناهية، وتحتها جزئيات غير متناهية. فإذا حصلنا العامة منها، أمكننا المصير منها إلى الجزئية التي تحتها، وحصلت لنا جميع المقدمات الجزئية غير المتناهية بالقوة بحصول العامة المتناهية. وهذا هو طبيعة القانون بما هو قانون. ولذلك كانت المواضع إنما تعطى بجوهرها القوة على عمل المقاييس. والمقدمات الجزئية الكبر في قياس قياس ليس في طبيعتها هذا الفعل»[33].

(*) الإسكندر الأفروديسي (Alexander Aphrodisias) فيلسوف وجدلي ومن أكبر شراح أرسطو في العصر اليوناني ـ الروماني، وهو ينسب إلى أفرو ديزياس في منطقة كاري (Carie) من آسيا الصغرى. عاش في الربع الأخير من القرن الميلادي الثاني والربع الأول من القرن الثالث. وقد أهدى كتابه في «القدر» إلى الإمبراطورين سيفيريوس وأنطونيوس بين سنتي ١٩٨ و٢٠٨م، وعهد إليه تدريس فلسفة أرسطو في أثينة بين عامي ١٩٧ و٢١١م. وثمة ما يشير إلى أنه أقام مدة من الزمن في رومة، حيث يحتمل أنه لقي جالينوس. نقلاً عن: الموسوعة العربية (المترجم).

(**) ثاوفرسطس: «أحد تلاميذ أرسطاطاليس، وابن أخته، وأحد الأوصياء الذين وصي إليهم أرسطاطاليس، وخلفه على دار التعليم بعد وفاته» (المترجم). انظر: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، تحرير غوستاف فلوغل؛ اعتنى به بعد موته يوهانس روديغر وأوغست موللر، ٢ ج (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١ ـ [١٨٧٢])، ص ٢٥٢.

(٣١) يورد الإسكندر تعريف ثاوفرسطس للموضع: الموضع هو «مبدأ أو عنصر، انطلاقاً منه نعرف مبادئ كل شيء جزئي، بفضل استنتاج علمي»، انظر: Jean-Marie Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote* (Paris: Vrin, 1939), p. 40, no. 3.

أما بخصوص الإسكندر، فإنه يحدد الموضع بمثابة *archē kai aphormē epicheirēmatōn*. انظر: *Top.* II, Prooemium, Wallies, 126-11.

(٣٢) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، § ٥١، ص ٦١، س ٨ ـ ٩.

(٣٣) المصدر نفسه، § ٥٤.

٢ ـ المواضع والقياسات

إذا لم تكن المواضع مقدمات، بل هاته الأخيرة تستنبط من الأولى، فلا يمكن كذلك خلطها بالقياسات. ذلك على الأقل هو الأمر الذي نستخلصه بوضوح من بعض الصفحات التي يخصّصها الفارابي للمسألة في الشروح التي أنجزها لكتاب «الخطابة» وكتاب الطوبيقا. يميز الفارابي بين مستويين من «التحليل»: عندما تُطرَح مسألة ما، فإن المستوى الأول من الحلّ (وهو البعد الخارج عن القضية) يعود إلى تحويل كل تناقض من التناقضات التي تؤلفه إلى أطروحة؛ والمستوى الثاني من الحلّ (وهو البعد الداخلي للقضية) يعود إلى إدراك، داخل كل تناقض من هذه التناقضات التي أصبحت أطروحات، المحتوياتِ المؤلفةِ لها، والتي تسمح بإصدار أحكام (الموضوع والمحمول)[٣٤].

والمستويان من «الحل» يقتسمان «المواضع». أما بخصوص الأطروحات ذاتها، فإنه يمكن استنتاج بعضها من البعض من دون التحليل الذي يقوم به المستوى الثاني («القياسات الشرطية»[٣٥]) أو عند نهاية انحلالها الذي يسمح بإصدار أحكام. وفي الحالة الأولى تناسب المواضع تعقيدات «شكلي» القياس الشرطي (كيفية الوضع وكيفية التناول). إنهما معاً يضعان (على التالي) المُقَدّم، وينفيان النتيجة من أجل القيام باستنتاج برهاني (على التالي) للنتيجة ولنفي المقدم، أو أيضاً لوضع (مثلما يفعل جالينوس) نفي المقدم كي يتم استنتاج نفي النتيجة استنتاجاً «لابرهانياً». أما بخصوص الأطروحات التي يتم تحليلها، فإن المواضع تنظم تتاليها على لوحة مفاتيح تحولاتها (البرهانية، أو الجدلية، أو السفسطائية، أو الإقناعية) التي تولدها الواحدة انطلاقاً من الأخرى. وإذا قبلنا بأن الحروف اللاتينية المكتوبة بخط كبير تمثل متغيّرات «المحمولات» (أي الموضوع والمحمول)، وأن الحروف اللاتينية المكتوبة بخط صغير تمثل الثوابت المقابلة لها، فيمكن التمييز بين حالات ثلاث[٣٦]:

أ ـ حصر حدّي النوع بحدي الموضع: A هي B هي موضع لـ a هي b. يعطي الفارابي هذا المثال: إذا كانت A تنتمي إلى B، إذن فلا A تنتمي إلى لا B التي هي موضع لقولنا: إذا كان الأذى شراً، فإن اللذة خير (أي إذا كان شر (a) ينتمي إلى أذى (b)، فإن خيرا (لا a) ينتمي إلى لذة (لا b).

---

(٣٤) كتاب التحليل، 95b12-96a1.

(٣٥) المصدر نفسه، 96a10-96b5.

وبخصوص القياسات الشرطية، انظر: كتاب الجدل، 245a19-246b14.

(٣٦) كتاب الجدل، 223a4-18، وانظر كتاب التحليل، 95b9-12.

ب ـ حصر صفة النوع بصفة الموضع: A هي B هي موضع لقولنا A هي b؛ مثلاً: «كل ما هو أطول زماناً (A) هو أفضل في الحال التي بها صار أطول زماناً (B)» فإن محمول هذه يحصر هذه المقدمة الكبرى الممكنة التي تقول: «كل ما هو أطول زماناً (A) فهو آثر عندنا (b)»، هذا مع معرفة أن كل من B وb هما في علاقة مثل علاقة العام بالخاص، أي أن ما هو «أفضل في الحال التي بها صار أطول زماناً» تتضمن حكم «آثر».

ج ـ حصر موضوع قضية بموضوع قضية أخرى: إن القارئ ينتظر أن تكون a هي B وA هي b تجاه A هي B في وضعية أنواع متوازية تجاه الموضع نفسه، لكن موقف كل من الفارابي وابن رشد موقف قاطع: إن قولنا كل إنسان (A) حيوان (B) ليس موضعاً لقولنا «زيد (a) حيوان (B)». هنا، لا يترتب التالي على الموضع، وإنما على القياس؛ أي القياس النموذجي المسمى «باربارا»(*) الذي يسلّم بأن A هي B تمثل المقدمة الكبرى، وa هي A كمقدمة صغرى وa هي B كنتيجة.(٣٧)

إن إقصاء هذه الحالة الثالثة يعني أن المواضع والقياسات من مستوى العمومية نفسه، ولها الدور نفسه؛ إنها تدخل في المنافسة لتأسيس المقدمات الكبرى. فقولنا A هي B تشكل موضعاً للقول التالي A هي b، لكنها تشكل مقدمة كبرى لقولنا a هي B. والاختلاف بين الحالة الأولى والحالة الثانية هو اختلاف ملحوظ: فـ«الموضع» الأول ليس بقضية ولا بنتيجة، وإنما هو عبارة عن تأليف لتالي صور قضايا وإبدال للعناصر الثابتة بمتغيراتها المتعلقة بالموضوع والمحمول. يعني ذلك: استنتاج صورة قضية من قضية أخرى، مثلاً من القول التالي: من A تنتمي إلى B ننتقل إلى القول الآخر لا A تنتمي إلى لا B، وتحقيق هذه النتيجة باستبدال A بـ a وB بـ b. الموضع الثاني ليس سوى فعل الاختلاف النسبي في تعميم الصفتين. في هذه الحالة الثانية، كل مقدمة تصبح «موضعاً» شريطة أن يكون تعميم محمولها كافياً لاستغراق محمولات أخرى. والحالة تناسب

(*) قياس «باربارا» هو بمنزلة القياس النموذجي، وهو التالي: كل م هو ب وكل س هو م إذا كل س هو ب (المترجم).

(٣٧) ويضيف الفارابي (223a17-18): «فإن قولنا: «كل إنسان حيوان» ليس هو موضعاً، ولا قولنا: «زيد حيوان نوعاً»»؛ يمتنع ابن رشد عن إيراد هذه الملاحظة في مقطع يعيد مع ذلك بشكل حرفي النص الفارابي. انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، § ٥١، ص ٦١، ٩ ـ ١٤.

ربما أن هذا الحذف صادر عن تأمل: فبخصوص الحالة الثانية: «كل إنسان حيوان» (A هي B) يمكنها أن تكون موضعاً لقولنا «كل إنسان له نفس» (A هي b) إذا ما ثبت من جهة أخرى أن كل حيوان له نفس.

بالجملة ما قد طلب ثامسطيوس تسجيله ضمن المواضع، لكن ثاوفرسطس والإسكندر وابن رشد... والفارابي نفسه، قد نفوا أن تنتميَ إلى الطبيعة الحقيقية لـ «الموضع».

انطلاقاً من هاته الملاحظات، يمكننا أن نلخص ما يتعلق بشكل مباشر بمكانة وهوية ووظيفة رسالة «التحليل» كما يلي: الموضع هو موضوع منطقي مركب ليس بنمط ولا شكل ولا قياس ولا مقدمة كبرى ولا نتيجة، وهو لا ينتمي في الحقيقة إلى أي «مجال من مجالات القياس». ومن أجل إيجاد تبرير لهذه التسمية المتعلقة بهذا الكيان المنطقي، يستشهد ابن رشد بنص مفقود للفارابي. ومحتوى هذا النصّ يكفي، لشدة كونه يشهد على الانشغال الدائم والخاص للفيلسوف، لإثبات أصالته:

«وأبو نصر يصحح مع هذا أنه رأي أرسطو الذي يقصده في هذا الكتاب، مما يدل عليه اسم الموضع عند الجمهور، وهو المعنى الذي نقل منه هذا الاسم إلى هاهنا. فإنه يلزم أن يكون بين المعنى المنقول إليه الاسم في الصناعة والمعنى الجمهوري شبه ما. ويقول (الفارابي): إنا نجد اسم «الموضع» عند الجمهور إنما يدل به على حالة ما، أو أمر ما في كل قول وقعت فيه أو به مخاطبة بسبب تلك الحال، أو ذلك الأمر، يتأتى إثبات ذلك القول أو إبطاله. وذلك ظاهر من تصفح الأماكن التي يستعملون فيها هذا الاسم، فإنهم يقولون: في قولك «موضع نظر»، و«موضع زيادة»، و«موضع اختلال»، و«موضع تعلق»»[٣٨].

الموضع هو حزمة من العلاقات المنطقية، والنقطة التي تتقاطع وتنعقد عبرها علاقات التتالي والتحويل والتمثل. وهو يتعلق أيضاً بكل مناحي القياس. وصوغه على نحو نظري يحتل مكانة، إلى جانب نظرية القياسات، داخل العلم المتعلق بـ «ترابط المعارف»، وقبل أن يشرع المنطق في بناء أسسه، وقبل أن يقرر ما إذا كانت العلاقات التي يحددها بين المفاهيم والأحكام لها قيمة «بحسب الرأي» أو «بحسب الحقيقة». وكتاب «التحليل» أفاد من الطابع المركب لكتاب **الطوبيقا**: الكتاب الثاني من كتبه يشكل الرسائل الممتدة من الرسالة الثانية إلى الرسالة الثامنة، وتشكل المواضع نفعاً صورياً ومشتركاً بين كل فنون الفكر.

وكون الفارابي لا يلمح، في كتاب «**القياس**»، إلى كتاب «**التحليلات الأولى**» قد يؤكد كونه يعتبر كتاب «**التحليل**» كجزء لا ينفك عن شرح «**التحليلات الأولى**» (والدليل يخلص إلى نتيجة من دون ضرورة ما دام، على كل حال، ليس هو المقطع الوحيد، من

(٣٨) تلخيص كتاب الجدل، § ٥٥، ص ٦٣: ٩، و٦٤: ١.

كتاب «التحليلات الأولى»، الذي سكت عنه كتاب «القياس»). وربما أننا قد نفهم أفضل لماذا يلتزم، فوق ذلك، الصمت في شروحاته المكررة لأجزاء المنطق، بخصوص وجود كتاب «التحليل» هذا.

خاتمة

إن هاته الملاحظات ظلت رهينة مسائل شكلية، وهي المتعلقة بتصميم كتاب «التحليل» والعلاقات التي تربطه بأجزاء المنطق الأخرى أو تفصله عنها. إنها تجنبت «التحليل» المفصل لمحتواه. ولعل نظرة أخرى على الكتاب قد تتيح لنا في المستقبل تحقيق التقدم، ليس فحسب في التعرّف إلى بُنى المنطق الفارابية، بل وفي الآن الواحد في تحليل فلسفته وتحليل تقنية الشرح. وبخصوص النقطة الأولى، فقد أصبح أمراً عادياً تسجيل مدى حرية التصرف الاستثنائية التي تمنحها الشروح... أو بـ«الأحرى» شروح أكثر رسائل المنطق كآبة. أما بخصوص النقطة الثانية، فإنه إذا كان المكان الذي نعتقد أننا استطعنا وضعه للكتاب هو المكان الصحيح، فإن الخلاصة التي تفرض نفسها من الآن هي أن نصاً يمكنه ألا يكون شرحاً لنص الرسائل التي يحذو حذوها (إن كتاب «التحليل» يُخضعُ تفاصيله إلى نظام الرسالة الثانية من كتاب الطوبيقا، لكنه يظل شرحاً لكتاب «التحليلات الأولى»)، وبعد ذلك تضعه الحرية التي صاغ بها البناء الصوري للشرح (وهكذا الأمر بالنسبة إلى عزل المقالة الثانية من كتاب الطوبيقا عن باقي الرسالة، ثم نقلها إلى كتاب «التحليلات»؛ وهكذا أيضاً المصير الذي احتفظ به للمقالة الثامنة من كتاب الطوبيقا في داخل كتاب «الجدل») تحت تأثير العمل الحرّ الذي يطبع الفكر الفلسفي، وليس تحت تأثير العبودية التي يراها في ذلك «المحدثون»[*].

(*) لقد قدّم نص هذا الفصل ضمن أعمال ندوة «آفاق وسطوية، عربية ولاتينية وعبرية، حول التقليد العلمي والفلسفي الإغريقي»، التي جرت أعمالها في مدينة باريس، في معهد العالم العربي، بين ٣١ آذار/ مارس و٣ نيسان/ أبريل من سنة ١٩٩٣.

الفصل الثالث عشر

الكندي بين الفلسفة والرياضيات: شرح مساحة الدائرة لأرشميدس(*)

رشدي راشد

(*) في الأصل، نُشِرَ هذا الفصل، في: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 3, no. 1 (1993).
وقد نقله إلى العربية د. محمد البغدادي.

مقدمة

تستدعي أعمال الكندي، أياً كان وجه تصفّحها، التساؤل عن العلاقات بين العلوم والفلسفة، وبين الرياضيات والفلسفة النظرية على وجه الدقة. إن إحصاء كتاباته كافٍ وحده ليلفت انتباهنا إلى أن هذا «فيلسوف العرب الأول» كان أيضاً من أوائل العلماء. وتبيّن القائمة التي وضعها النديم[1] في عام ٩٨٧م، والتي اعتمدها المفهرسون القدماء وما زال المحدثون يفعلون[2]، أن الكندي أسهم في حقيقة الأمر في مختلف فروع الفلسفة ومختلف الاختصاصات الرياضية، والفلكية، والمناظر، والطب وغيرها، وفي عدّة أنواع من الفنون، وأنه كتب في مختلف مناحي علوم زمانه أكثر مما كتب في الفلسفة بمعناها الضيّق، إذ ينسب إليه في الرياضيات وحدها ما لا يقل عن ستين مؤلفاً.

وإذا ما انتقلنا من الفهرسة إلى النظر في خطة الكندي الفلسفية، فإننا سنجد سببين على الأقل يجعلاننا نتوقف عند علاقات العلم بالفلسفة. يصرّح الكندي في مناسبات عديدة في كتاباته العلمية أنه يهدف إلى تحقيق أمرين: توسيع وإكمال المعرفة العلمية الموروثة عن القدماء[3]، والتمهيد لتعليم الفلسفة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه

---

(١) كتاب الفهرست للنديم، تحقيق رضا تجدّد (طهران: مكتبة الأسدي، ١٩٧١)، ص ٣١٥ ـ ٣٢٠.

(٢) في ما يخصّ المفهرسين القدماء، انظر: أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تأريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlags - buchhandlung, 1903)، ص ٣٦٦ ـ ٣٧٨؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٢٨٥ ـ ٢٩٣؛ انظر على وجه الخصوص من بين المحدثين رتشرد مكارثي، التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب: بحث بمناسبة احتفالات بغداد (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٣)، و Nicholas Rescher, *Al-Kindi: An Annotated Bibliography*, Prologue Editions (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964).

(٣) أعاد الكندي صياغة هذه الخطة في الفلسفة والعلوم على حدّ سواء مرّات عديدة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. انظر: Jean Jolivet and Roshdi Rashed, «Al-Kindī,» in: Charles Coulston Gillispie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, 16 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1978), vol. 15, Suppl. I, pp. 261-267. =

ليس في مقدور المؤرخ لفكر الكندي تجنب الربط بين بعض تساؤلاته، بين المواضيع التي يطرحها وطريقته في عرضها ومحاكمتها، وبين العلوم، والرياضية منها على وجه الخصوص. وإلا فكيف يمكن فهم تساؤله عن اللانهاية عن التعدد، من دون الاستعانة بمعارفه الرياضية، عن كروية العناصر، وعن الجسم، وكذلك عروضه ذات الطابع الافتراضي ـ القياسي، وعاداته في التحقق في الفلسفة النظرية ولجوئه تحديداً إلى إقامة الحجّة بواسطة برهان الخلف؟ يكفي للتأكد مما نقول قراءة كتاباته في الفلسفة النظرية: إنه يريد البرهان، ومَثَلُه في ذلك دون ريب هو كتاب الأصول لأقليدس. وهو عندما يخاطب الشاعر علي بن الجهم لا ينطلق من الخطابة، وإنما من الرياضيات[٤]. يتطلب الطرح الفلسفي النظري عند الكندي برهاناً لا يقلّ تقييداً عن برهان قضية رياضية.

فليست هذه الروابط بين الفلسفة والرياضيات التي لا غنى عنها لإعادة بناء منظومة الكندي ثمرة تفسيرنا إذاً، وإنما هي بالفعل ما يعنيه الفيلسوف عندما يكتب كتاباً عنوانه في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات[٥] أو عندما يعرض في رسالته[٦] «في كمية كتب أرسطو» الرياضيات كتمهيد لتعلم الفلسفة، بل يذهب أبعد من ذلك في هذه الرسالة حين يخاطب طالب الفلسفة محذراً إياه، إذ إنه أمام خيارين: البدء بدراسة الرياضيات قبل الخوض في كتب أرسطاطاليس بحسب الترتيب الذي وضعه بالذات لها؛ ويمكنه عندئذٍ أن يأمل بأن يصبح فيلسوفاً، وإما الاستغناء عن الرياضيات ليصبح ببساطة مستظهراً للفلسفة على أن يكون قادراً على الحفظ عن ظهر قلب[٧].

= لنذكّر على سبيل المثال بما كتبه في الفلسفة الأولى: «فحسنٌ بنا... أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا: من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سُبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنّة الزمان، وبقدر طاقتنا». انظر: R. Rashed et J. Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*. vol. II: *Métaphysiques et cosmologie* (Leiden: 1998), p. 13 (18-22).

لنقتبس كذلك مثالاً من كتاباته العلمية كما في المناظر: «Oportet, postquam optamus complere artes doctrinales, et exponere in eo quod Antiqui premiserunt nobis de eis, et augere quod inceperunt et in quibus fuerunt nobis occasiones adhipiscendi universas bonitates animales» in: *Liber de causis*, in: R. Rashed, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, vol. 1: *L'optique et la catoptrique* (Leiden: 1997), p. 439.

(٤) يتعلّق الأمر برسالة بعث بها الكندي إلى الشاعر علي بن الجهم وحدانية الله وتناهي جرم العالم، انظر: Rashed et Jolivet, *Métaphysiques et cosmologie*, pp. 136-147.

(٥) أشار المفهرسون القدماء إلى هذه الرسالة، على سبيل المثال انظر: النديم، الفهرست، ص ٣١٦.

(٦) رسائل الكندي الفلسفية، حقّقها وأخرجها مع مقدمة تحليلية محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٩ ـ ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣م)، ج ١، ص ٣٦٣ ـ ٣٨٤ (في ما يلي: رسائل).

(٧) يكتب الكندي بعد أن قدم مختلف مجموعات كتب أرسطاطاليس: «فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات، أعني التي حدّدتها بأسمائها، فإنه إن عدم أحد علم =

فالرياضيات عنده، والحال هذه، أساس التعلم الفلسفي. ولا شك في أن التعمّق في دراسة دور الرياضيات في فلسفة الكندي سيتيح لنا الإحاطة بشكل أكثر صرامة بخاصية أعماله، لكن هذا خارج عن موضوعنا هنا. وغالباً ما تتبدى هذه الخاصية في الواقع عند المؤرخين تحت إضاءتين متباينتين.

والكندي بحسب التفسير الأول هو الممثل المسلم للتقليد الأرسطاطاليسي للأفلاطونية المحدثة، فهو بالتالي فيلسوف من العصر القديم ومزدوج القدم. ويرى فيه التفسير الثاني أحد علماء علم الكلام، فقد بدّل لغته ليتكلم لغة الفلسفة اليونانية. لكننا إذا ما أعدنا إلى الرياضيات الدور الذي أدته في بناء فلسفته، فسيبدو للعيان تسلسل خياراته الأساسية: أحدها نابع من معتقداته الإسلامية المصاغة والمشروحة وفق تقاليد علم الكلام، أي الوحي مصدر الحق، وأن الحق عقلاني؛ وآخر يُرجع إلى كتاب الأصول لأقليدس كنموذج وطريقة: يمكن بلوغ العقلاني بشكل مستقل عن الوحي انطلاقاً من حقائق العقل الخاضعة إلى معايير التحقق الهندسي.

أما مصدر حقائق العقل هذه، المستعملة كمفاهيم أولية وكمتطلبات، فهو في عصر الكندي التقليد الأرسطاطاليسي للأفلاطونية المحدثة. ولقد اختيرت لتحل محل الحقيقة الموحى بها بحسب علم الكلام شريطة أن تخضع إلى ضرورات الفكر الهندسي، بحيث يتيح إعطاء طابع افتراضي ـ قياسي للعرض[8]. وهكذا يصبح «الفحص الرياضي» أداة ما وراء الطبيعة.

= الرياضات التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، ثم استعمل هذه دهره لم يستتمَّ معرفةَ شيء من هذه، ولم يكن سعيُه فيها مُكسبَه شيئاً إلا الرواية، إن كان حافظاً؛ فأما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود، إن عدم علم الرياضات، البتة». انظر: الكندي، رسائل، ج ١، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٨) هذا هو حال رسائله في الفلسفة النظرية في واقع الأمر، كما في الفلسفة الأولى، وفي إيضاح تناهي جرم العالم... إلخ. يخطّ الكندي في هذا النصّ خطوات على غاية الترتيب للبرهان على عدم اتساق مفهوم الجسم اللانهاية له، مبتدئاً بتعريف الحدود الأولية، والمقدار والمقادير المتجانسة. يدخل بعد ذلك ما أطلق عليه اسم «قضية حق». انظر: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم، تحقيقنا، ص ١٦١، س ١٥، أو كما يشرح في مكان آخر «المقدمات الأوَل»، انظر: الفلسفة الأولى، تحقيقنا، ص ٢٩، س ٨، وكذلك «المقدمات الحقية المعقولة بلا توسّط» (الفلسفة الأولى ص ٢٩، ٨)، أو «المقدمات الأولى الواضحة الحقية المعقولة بلا متوسط» في: رسالة في وحدانية الله تناهي جرم العالم، ص ١٣٩، س ١، أي قضايا تحصيل الحاصل، وهي قضايا مصاغة بلغة المفاهيم الأولية، بعلاقات الترتيب الخاصة لها، بعمليات اتحادها وفصلها، وبالحمل: متنٍ ولامته. يتعلق الأمر بقضايا من الشكل التالي: «الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية» أو «إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، صارت غير متساوية» انظر: الكندي، رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم، ص ١٦١، س ٩ و س ١٥. ويبرهن الكندي أخيراً ببرهان الخلف مفترضاً أن جزء العظم اللانهاية له متنٍ بالضرورة.

لا نريد هنا عرض مشروع الكندي، ولا تفحص سعة وحدود انتسابه إلى مؤلفات برقلس (Proclus) التي ترجمت مقتطفات منها إلى اللغة العربية[9]. ذلك أنه يستحيل القيام بهذه الدراسة، وكذا بتفحص العلاقات بين الفلسفة والرياضيات في أعمال الكندي ـ وهما أمران ننوي العودة إليها ـ قبل إنجاز مهمة إعادة بناء المعارف الرياضية عند هذا المؤلف وتحليلها. وسنكون عندئذٍ أقوى عدّة لفهم بعض سمات نقل الرياضيات اليونانية إلى العربية، نظراً إلى العصر المفصلي الذي عاش فيه الكندي، وإلى المواضيع الرياضية التي عالجها.

إننا نعلم، إذا ما اقتصرنا على تاريخ الرياضيات، أن الكندي شاهد ترجمات النصوص الرياضية اليونانية الأولى التي وقعت خلال النصف الأول من القرن التاسع، كما نعلم أنه عالجه من بين ما عالجه مسألة «أن الكرة أعظم الأشكال الجرمية، والدائرة أعظم من جميع الأشكال البسيطة»[10]، وتقريب نسبة محيط الدائرة إلى قطرها، وبعض مسائل المجسمات، وتثليث الزاوية، والموسّطين... وإسقاط الكرة ومسائل الهندسة الكروية؛ وكلها مواضيع ورثها عن الرياضيين اليونانيين، وكانت أحد مجالات البحث الهندسي في عصره. كل هذه الأدلة التي ندين بها للمفهرسين[11] أو إلى المؤلف ذاته، أكدها الرياضيون الذين اطلعوا على بعض أعمال الكندي، كالفرغاني، ومن بعده البيروني[12].

---

(٩) انظر: عبد الرحمن بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥)، ص ٤ ـ ٣٣.

(١٠) يشير النديم وآخرون من بعده إلى ما كتب الكندي «الكرة أعظم الأشكال الجرمية والدائرة أعظم من جميع الأشكال البسيطة». انظر: النديم، **الفهرست**، ص ٣١٦.

ومن جهة أخرى، فإن الكندي يُذكر في الصناعة العظمى أنه ألف كتاباً «في الكرة وما اتصل علمه بعلمها من المجسمات وأوائل قريبة من البسيطات». انظر: الكندي، **في الصناعة العظمى**، تحقيق عزمي طه السيد أحمد (قبرص: دار الشباب، ١٩٨٧)، ص ١٢٠.

(١١) النديم، المصدر نفسه، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(١٢) يكتب البيروني في مؤلفه تسطيح الصور وتبطيح الكور: «وقد يمكن نقل ما في الكرة إلى السطح بطريق آخر قد نسبه أبو العباس الفرغاني في نسخ عدة من كتابه الموسوم بـ الكامل إلى يعقوب بن إسحاق الكندي، وفي عدة منها إلى خالد بن عبد الملك المروروذي، وهو الذي يسمى أسطرلاباً مبطخاً، ووجد لحبش كتاب مقصور على صنعته، وأصحاب هذه الصناعة فيه فريقان: إما مستهجن وإما مستمحن إياه». انظر: رشدي راشد، **علم الهندسة والمناظر في القرن الرابع الهجري (ابن سهل ـ القوهي ـ ابن الهيثم)**، ترجمة شكر الله الشالوحي؛ مراجعة عبد الكريم العلاف، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٢٨.

وهذا الإسقاط، والأسطرلاب الذي يقوم عليه، هما من أعمال الكندي، أو على الأقل هو الذي قام بتحسينهما. ويذكر البيروني كذلك في كتابه استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الأسطرلاب ما وجهه محمد بن موسى بن شاكر من انتقادات. ويرفض البيروني هذه الانتقادات، ولا يعيرها وزناً، أو كما يقول «ولم يبيّن محمد بن موسى في ذلك أكثر من الطعن على عامله والقدح في مستنبطه، وذلك في كتابه في علة الأصطرلاب». انظر: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الأسطرلاب** (مخطوطة طهران، مجلس شوراي ملي، ٣٩٥٦، ص ٧٠ وجه). =

فقد ابتكر الكندي بحسب ما جاء في أقوالهم إسقاطاً سمتياً ومتساوي المسافات لإنشاء نوع من الأسطرلاب[13].

تلتقي هذه المعلومات والآثار المتبقية، إضافة إلى ما وصلنا من أعمال الكندي في المناظر وفي انعكاس الضوء، وفي الموسيقي، وفي الفلك، لتدحض معاً الفكرة، التي يتقبلها البعض، والتي تصور الفيلسوف كمتفرّج ليس إلا على البحث الرياضي. كما توحي عناوين الكتابات الرياضية التي أشرنا إليها، وفي حدود معرفتنا الحالية، أن الكندي كان على غرار «أعدائه» بني موسى من الذين أسسوا هذا النوع من البحث في العربية. إلا أنه خلافاً لما هو عليه الحال في المناظر وانعكاس الضوء، حيث تُطبّق مؤلفاته وشروحه، وهي أبعد ما تكون عن مجرد أعمال تبسيطية[14]، برنامجه بصرامة: التذكير المختصر بتعاليم القدماء وسدّ الثغرات فيها قدر المستطاع، فإن الضياع الموقت أو النهائي لأغلب كتاباته الرياضية لا يتيح لنا إعطاء إسهاماته الرياضية حق التقدير.

إن ما دفعنا إلى البحث عن أعمال الكندي الرياضية هو رغبتنا في تجميع المواد اللازمة لفحص العلاقات بين الرياضيات والفلسفة. وقد وصلنا إلى نتيجة أولى: اكتشاف شرحه للقضية الثالثة في **مساحة الدائرة** لأرشميدس، وهي القضية المتعلقة بتقريب نسبة المحيط إلى القطر. يرينا هذا الشرح الذي نحققه ونحلله هنا، الكندي عاملاً في البحث الرياضي، ويتيح لنا سبر المعرفة الرياضية التي كان يتمتع بها. ثم إنه يلقي الضوء على مدى معرفة رياضيي تلك الحقبة بأرشميدس، ذلك أننا لم نكن نملك عن تلك الفترة إلا شرح بني موسى الوارد في جزء من مؤلفهم **مساحة الأشكال البسيطة والكرية**. إن نصّ الكندي الذي اكتشفناه معاصر لهذا الكتاب، إن لم يكن سابقاً له، فهو إذاً خطوة مهمة في تاريخ طويل لشروح كتاب أرشميدس[15].

= وكل هذه الاستشهادات التي أتى بها الفرغاني والبيروني، وكذلك محمد بن موسى، تدل على أن رياضيي هذه الحقبة، هؤلاء الذين عاصروا الكندي أو خلفوه، لم يعتبروا هذا الأخير فيلسوفاً فقط، ولكن أيضاً عالماً من جماعتهم.

(١٣) وهو الأسطرلاب على شكل بطيخ.

(١٤) أحد أصحاب هذا الرأي فرانز روزنتال، انظر: Franz Rosenthal, «Al-Kindī and Ptolemy,» *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Rome), vol. 2 (1956), pp. 436-456.

(١٥) لم يكتب بعد تاريخ هذه الشروح بالعربية. وفي ما يخصّ الرياضيات اللاتينية، انظر: Marshall Clagett, *Archimedes in the Middle Ages*, University of Wisconsin Publications in Medieval Science; 6, 5 vols. (Madison: University of Wisconsin Press, 1964), vol. 1.

أولاً: نصّ الكندي

قلنا إن نصّ الكندي شرح للقضية الثالثة من مساحة الدائرة لأرشميدس[١٦]. ترى هل تعرّف على هذا الكتاب مباشرة، أي على نسخة له بالعربية؟ أم كان الأمر بواسطة ثيون الإسكندراني الذي عرفه على ما يبدو عبر شرحه للكتاب الأول من المجسطي؟ يجيب الكندي بوضوح عن هذا السؤال في الصناعة العظمى المخصّص لشرح بعض فصول الكتاب الأول من المجسطي. يقول بصريح العبارة:

«وكان ما حرّر القدماء من تقريب نسبة قطر الدائرة إلى محيطها كنسبة السبعة إلى الاثنين وعشرين، وآخر من عني بذلك من القدماء اليونانيين أرشميدس»[١٧].

ويضيف لاحقاً:

«وقد بيّنا في كتابنا في الأكر أن محيط الدائرة إذا ضوعف بقطرها كان القائم الزوايا الذي يكون من ذلك أربعة أمثال سطح الدائرة، وأن الذي يكون من تضعيف قطر الدائرة في ربع الخط المحيط بها مساوٍ لسطح الدائرة، فإن نسبة مربع قطر الدائرة إلى سطح الدائرة كنسبة الأربعة عشر عند الأحد عشر»[١٨].

وينهي بإعطاء برهان هذه القضية الأخيرة[١٩]. تبيّن هذه الاقتباسات المتتالية أن الكندي كان على دراية بالقضايا الثلاث التي يتألف منها كتاب أرشميدس، في حين لا يحوي كتاب ثيون الآنف الذكر إلا على واحدة فقط.

لننظر الآن إلى النصّ وإلى عنوانه. نجد في القائمة التي وضعها النديم عنوانين يعالجان الموضوع ذاته مصاغين بشكل لا يدعو إلى الرضا:

١ ـ في تقريب قول أرشميدس في قدر قطر الدائرة من محيطها.

٢ ـ في تقريب وتر الدائرة.

---

(١٦) إذ هذا النص للكندي الذي لم يكن معروفاً قبل الآن، جزء من المخطوطة الرقم ٧٠٧٣ في مكتبة جامعة طهران. تشير نهاية المخطوطة إلى أن رسالة الكندي نسخت في العام ١٠٣٦هـ (١٦٢٦). الصفحات غير مرقمة، الخط نستعليق، لا يوجد في الهامش ما يشير إلى مراجعتها من قبل الناسخ عن الأصل.

(١٧) الكندي، في الصناعة العظمى، ص ١٧٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

ينطلق الكندي في برهانه من الإثبات التالي: «قد قيل إنه ثلاثة أمثال قطرها ومثل سبعة بالتقريب، فبالمقدار الذي يكون به القطر سبعة، فيه يكون محيط الدائرة اثنين وعشرين».

والعنوانان فاسدان، أحدهما خاطىء، ولا معنى للثاني؛ ويستحيل أن يكون الكندي مَن وضعهما. وعندما يصلحان، يصبح الأول «قول أرشميدس في تقريب قدر...» وهو في واقع الأمر جملة أخذت كما هي من مدخل نصّ الكندي الذي نحققه هنا، أي «قول أرشميدس في تقريب قدر محيط الدائرة من قطرها».

أما العنوان الثاني، فهو مجتزأ وضوحاً؛ ولا بد من إتمامه بكلمتين ضاعتا في صياغة النديم، حتى يكون له معنى، أي أن المفهرس أعطى عنوانين مشوهين للنصّ ذاته، الذي هو بين أيدينا الآن. وتجدر الملاحظة أن خليفتي النديم في القرن الثالث عشر، القفطي وابن أبي أصيبعة، لم يذكرا العنوان الثاني في صيغته الناقصة.

وهكذا، فإن النصّ الذي وجدناه، ليس مجرد نصّ يحمل العنوان الذي كان على المفهرسين إعطاءه له، وإنما نصّ منسوب صراحة إلى الكندي. ولا يتيح تحليل النصّ من حيث اللغة والأسلوب مجالاً للشك في صحة هذه النسبة، ذلك أن كتابات الكندي في غالبها هي رسائل موجهة إلى الأمراء، وإلى الخليفة بالذات، وإلى رجال الأدب والعلم، وهي تخضع لوتيرة تكاد تكون قانونية: يبدأ الكندي بالدعاء والإهداء، ثم يطرح السؤال موضع البحث، ويعالجه، ويختم باختصار هذه المرة، بالدعوى.

قد تقع هذه الرسائل في بضع صفحات أو في عشرات منها، لتكون عندئذ كتاباً حقيقياً. ولا يخرج النصّ الذي وجدناه عن هذه القاعدة. إنها رسالة مرسلة إلى الطبيب والمترجم البغدادي الشهير يوحنا بن ماسويه[٢٠]، وهي ليست الرسالة الوحيدة التي بعث بها الكندي إليه. فقد أرسل نصّاً في النفس، وآخر في علم الكتف[٢١]. وقد كتبت الرسالة موضوع البحث، كما هو الحال غالباً، استجابة لأمنية المرسل إليه: فقد استنجد ابن ماسويه بالكندي لإعانته على فهم قضية أرشميدس في تقريب العدد π.

هذا، ويُذكّر مطلع هذه الرسالة بشكل خاص بالسطور الأولى لرسائل أخرى للكندي ـ في العقل، وفي الحيلة لدفع الأحزان، وفي وحدانية الله وتناهي جرم العالم ـ كما نجد في هذا المطلع كلمات وتعابير الرسائل الأخرى[٢٢]. وهذه كلها عناصر

---

(٢٠) في ما يخصّ ابن ماسويه ونشاطاته، انظر: النديم، الفهرست، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٢٤٦ ـ ٢٥٥.، و Jean-Charles Sournia et Gérard Troupeau, «Médecine arabe: Biographies critiques de Jean Mésué (VIIIe siècle) et du prétendu Mésué le Jeune (Xe) siècle,» *Clio Medica*, no. 3 (1968), pp. 109-117.

(٢١) عنوان الرسالتين: رسالة في النفس وأفعالها، ورسالة في علم الكتف.

(٢٢) انظر الملاحظات الإضافية للنصّ.

تدعم صحة نسبة النصّ إلى الكندي، وتعلمنا إذاً أن الكندي كان يتعاون مع ابن ماسويه تعاوناً وثيقاً، الأمر الذي جعله يرسل له ثلاث رسائل على الأقل، وفي مواضيع مختلفة. يمكننا كذلك أن نؤكد أن نسخة من الترجمة العربية لكتاب مساحة الدائرة لأرشميدس كانت متداولة، حوالى منتصف القرن التاسع، في أوساط الرياضيين والأطباء أيضاً، ذلك أن ابن ماسويه ولد في بغداد عام ٧٨٦م، وتوفي فيها في عام ٨٥٧م. وكان صاحب مجلس أدب وتعليم، ارتاده بعض تلاميذه من أمثال حنين بن إسحاق الشهير. لنلاحظ أيضاً أن عالماً وطبيباً من طبقة ابن ماسويه، كان يرى في الكندي عالماً ضالعاً في الرياضيات، بحيث يمكن استشارته في قضية أرشميدس.

لقد كان الكندي على صلة أيضاً بمترجم كبير آخر هو قسطا بن لوقا، الذي راجع له عدة تراجم علمية[٢٣]. كما كان يتردّد على مترجمين آخرين من أمثال يحيى بن البطريق، وابن ناعمة الحمصي، وأُسطاث (أو أسطات)، القائمين على ترجمة الكتابات الفلسفية، حتى أن البعض ذهب حديثاً إلى القول إنها حلقة تكوّنت حول الكندي[٢٤].

وهكذا، فقد تعدّدت وتنوّعت أشكال تعاون الكندي مع الآخرين، بحسب مجالات البحث، بحيث لا يستطيع أحد أن يغامر بحصر عدد المترجمين الذين كانوا على صلة به ممن ذكرنا. إلا أن اسم قسطا بن لوقا يثير الانتباه بشكل خاص. فمن الممكن أن يكون هو الذي ترجم الكرة والأسطوانة لأرشميدس، كما قد يوحي بذلك ما يشير إليه ابن أبي أصيبعة[٢٥]. وتقوّي مصادر أخرى[٢٦] هذا التخمين، وتطنب فيه. ترى هل ترجم في الوقت نفسه مساحة الدائرة؟ وهل هذه الترجمة هي تلك التي كانت بين يدي الكندي؟

---

(٢٣) على سبيل المثال، فقد راجع ترجمة ابن لوقا لكتاب المطالع لإبسقلوس (Hypsiclès)، وينسب النديم إليه مراجعات أخرى.

(٢٤) هذا هو الطرح الذي قدمه ج. أندريس. انظر خاصة الصفحات ١٠١ ـ ١٠٥، ١٩٢، ٢٤٢ ـ ٢٤٥ في: Gerhard Endress, *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der* Institutio Theologica *in arabischer Übersetzung*, Beiruter Texte und Studien; 10 (Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; In Kommission bei F. Steiner, Wiesbaden, 1973), pp. 66-193.

(٢٥) لقد نسب ابن أبي أصيبعة إلى ابن لوقا ترجمة رسالة في شكل الكرة والأسطوانة. انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٣٣٠.

يتعلّق الأمر على ما يبدو بكتاب أرشميدس وبترجمة له وليس بتأليف. أضيف إلى ذلك شهادة مترجم النسخة العربية إلى العبرية لـ الكرة والأسطوانة لأرشميدس، كالونيموس بن كالونيموس، الذي ينسب الترجمة العربية إلى ابن لوقا. انظر: Moritz Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960), p. 174.

(٢٦) انظر: Roshdi Rashed, «La tradition néo-archimédienne arabe,» dans: Roshdi Rashed, *Optique et mathématiques: Recherches sur l'histoire de la pensée scientifique arabe*, Collected Studies Series; 378 (London: Variorum, 1992).

وهل هي تلك التي عرفها بنو موسى؟ هذه كلها أسئلة تنتظر الإجابة عنها، وقد تنتظر طويلاً.

لننظر الآن في التقليد العربي لـ مساحة الدائرة الذي يشرح الكندي إحدى قضاياه. لقد وصلنا منه ترجمة مجهول اسم مؤلفها، منجزة عن مخطوط يوناني، مأخوذ عن آخر أقدم منه، هو كذلك أصل النصّ اليوناني الذي بين أيدينا. لقد نسبت هذه الترجمة من دون سبب يذكر، ومن دون أدنى دليل، إلى ثابت بن قرة[٢٧]. ولا طائل من مقارنة الترجمة الآنفة الذكر مع نصّ شرح الكندي لمحاولة تحديد النسخة التي رجع إليها، ذلك أنه لا يمكن إجراء المقارنة إلا من أجل القضية الثالثة، وهي القضية الوحيدة التي يفحصها الكندي، كما قلنا. ومن جهة أخرى، فالكندي لا يقتبس إطلاقاً من النصّ الذي يشرحه. ومع ذلك، تسمح المقارنة ملاحظة بعض التباينات اللغوية التي لا تخلو من الأهمية.

نصّ أرشميدس[١]	الترجمة العربية[٢]	الكندي[٣]
τοῦ κύκλου ἡ περίμετρος	الخط المحيط بالدائرة	في البدء: الدور ثم: محيط الدائرة
τετμήσθω... δίχα	قُسِمَ بنصفين	فُصل بنصفين وأحياناً: قسم بنصفين
δύναμει	في القوة	ضرب في نفسه مربع
μήκει	في الطول	جذر
τοῦ πολυγώνου πλευρὰ πλευρὰς ἔχοντος	ضلع الشكل الكثير الزوايا ضلع الست والتسعين زاوية	ضلع ذو الست والتسعين قاعدة
διάμετρος	قطر	وتر (مرة واحدة) قطر

(١) انظر: *Archimedis Opera omnia, cum commentariis*, ed. J. L. Heiberg, 3 vols. (Leipzig: B. G. Teubner, 1880-1881), vol. 1, pp. 257-271; vol. 3, pp. 263-303.

(٢) لقد حقّقنا نصّ هذه الترجمة انطلاقاً من المخطوطَيْن الموجودَيْن، وهو التحقيق المنشور هنا.

(٣) انظر ما بعده.

(٢٧) كثيراً ما نقع على هذا الخطأ في كتابات المفهرسين المحدثين.

إن المظهر الجبري لبعض تعابير شرح الكندي هو الصفة البارزة في هذه المقارنة، لكننا لا نستطيع أن نجزم حتى الآن إن كان هذا الاختلاف بين نصّ الكندي والترجمة العربية المتاحة عائداً إلى الكندي بالذات، أو أنه دليل على وجود ترجمة أخرى لنصّ أرشميدس رجع الكندي إليها. فالحجج الواردة في تأييد وجود نسخة عربية[٢٨] قد يكون الكندي لجأ إليها ليست غير ذات قيمة. لن نذكر هنا حججاً عديدة تتعلق بالقضية الأولى في كتاب أرشميدس، ولا المظهر الجبري للمفردات أو تغيير نسبة (¼ + 1172) إلى 153 المعطاة من قبل أرشميدس إلى نسبة (⅛ + 1172) إلى 153 عند الكندي ومعاصري بني موسى[٢٩]. فهي عناصر كثيرة إذاً ليس فيها عنصر حاسم. ولكنها توحي بمجموعها بقبولية وجود ترجمة عربية أخرى لكتاب أرشميدس.

ثانياً: شرح الكندي

يبرهن أرشميدس في القضية الثالثة من مساحة الدائرة أن «محيط الدائرة أطول من ثلاثة أضعاف قطرها بأقل من سبع القطر، وأكثر من عشرة أجزاء من أحد وسبعين جزءاً من القطر».

وهكذا، فإذا كان p محيط الدائرة وd قطرها، فإن أرشميدس يبرهن أن

$$\left(3+\frac{10}{71}\right)d < p < \left(3+\frac{1}{7}\right)d \qquad (*)$$

إلا أن نصّ أرشميدس مقتضب تصعب متابعته. ويريد الكندي جعله في متناول قارئ يستوعب الرياضيات من دون أن يكون بالضرورة رياضياً. ولذا فهو يعود إلى طريقة أرشميدس، ولكنه يشرح محاكماتها بالتفصيل مستعيناً بقضايا أقليدس التي تتيح تبريرها. ويستعين أساساً في شرحه على خاصة منصف زاوية مثلث ما الذي يقسم الضلع المقابل بنسبة الضلعين المجاورين؛ وهي مبرهنة مستعملة على الدوام.

يبدأ الكندي، كما هو الحال عند أرشميدس، بإنشاء أشكال كثيرة الأضلاع محيطة بالدائرة، ويحسب محيطها. ويقوم لهذا الغرض بتنصيف زوايا المركز باستمرار، وينتقل

---

(٢٨) لقد تفحصنا كل الترجمات العربية الموجودة لـ مساحة الدائرة لأرشميدس، وسنعرض نتائجنا في دراسة منفصلة.

(٢٩) انظر نصّ الكندي. انظر ص ٤٦٢ مقابلة الحروف اللاتينية بالعربية.

بعد ذلك، كسلفه، إلى الأشكال الكثيرة الأضلاع المرسومة داخل الدائرة، وينصف الزوايا الأشكال الكثيرة الأضلاع التي تحيط بها الدائرة. إلا أن الكندي، خلافاً لأرشميدس الذي كان يعمل على الدوام على متراجحات بين نسب الأطوال، يحوّل ـ حاله في هذا حال بني موسى وأطوقيوس ـ هذه المتراجحات إلى علاقات حدود قصوى وحدود دنيا لأطوال المستقيمات، ويختار وحدة مختلفة لقياس الطول بين مرحلة وأخرى من مراحل محاكمته. ولا يستعين الكندي تماماً خلال برهانه على الأشكال الكثيرة الأضلاع التي تحيط بها الدائرة بالمثلثات نفسها التي استعان بها أرشميدس، والتي نجدها في شرح أطوقيوس[٣٠]. لنلاحظ أخيراً أن الكندي استعمل مقدمة في بدء كتابته في ما يخصّ الأشكال الكثيرة الأضلاع المحيطة بالدائرة، أخذ فيها نصف دائرة مساعد لتقدير نسبة القطر إلى ضلع المسدس المحيط. لنر الآن بالتفصيل خطوات الكندي:

١ ـ الأشكال الكثيرة الأضلاع المحيطة بالدائرة

لتكن الدائرة ذات المركز C والقطر AB، وليكن مماس الدائرة في B (انظر شكل النصّ). ولنعمل مثلث BCD قائم الزاوية في B، ولتكن زاوية BCD مساوية لثلث زاوية قائمة، فـ $B\hat{C}D$ $\quad$ $B\hat{D}C$. وليكن على الدائرة التي قطرها CD:

$$\frac{\text{قوس } CB}{\text{قوس } BD} = \frac{B\hat{D}C}{B\hat{C}D} = 2 .$$

ومنه القوس BD هو ثلث محيط نصف الدائرة CBD، أي سدس محيط الدائرة، وبالتالي BD ضلع المسدس ويساوي نصف قطر الدائرة، R. وقوس CB هو ثلث المحيط؛ ونعلم أن $BC^2 = 3R^2$ (الأصول IV.15 لازمة).

لنفرض أن $CD = 2R = 306$، إذاً $BD = 153$ و $BC^2 = 3\cdot 23409 = 70227$، ومنه $BC > 265$.

لتكن F نقطة على المماس تحقق $DB = BF$، فـ DF هو ضلع المسدس المحيط بالدائرة AKB، لأن CB هو متوسط FD، لدينا: $F\hat{C}D = 2B\hat{C}D$ = ثلثي زاوية قائمة.

ليكن CG منصف $B\hat{C}D$ و G على BD، لدينا $\frac{CB}{BG} = \frac{CD}{DG} = \frac{CB + CD}{BD}$.

لكن $BC + CD > 571$، ومنه

(٣٠) ما من شيء إذاً يسمح بالقول إن الكندي كان على معرفة بشرح أطوقيوس.

$$\cdot\ \frac{BC}{BG} > \frac{571}{153}$$

ونحصل إذا وضعنا $BG = 153$ على $BC = 571$.

المقطع BG هو نصف ضلع الاثنا عشري المحيط بالدائرة. وإذا رسمنا منصف الزاوية BCG، وليكن CH، فإن المقطع BH هو نصف ضلع الشكل ذي الأربعة وعشرين ضلعاً المحيط بالدائرة. ونكتب كما سبق

$$\cdot\ \frac{CB}{BH} = \frac{CG}{GH} = \frac{CB + CG}{BG}$$

لكن

$$،\ CG^2 = BC^2 + GB^2$$

ومنه

$$،\ 571^2 = 326041\ ،\ 153^2 = 23409\ ،\ CG^2 > 571^2 + 153^2$$

وإذاً $CG^2 > 349450$، وبالتالي

$$\cdot\ CG > 591 + \frac{1}{8} \text{ و } BC + CG > 1162 + \frac{1}{8}$$

وأخيراً

$$\frac{BC}{BH} > \frac{1162 + \frac{1}{8}}{153}$$

ومنه، إذا وضعنا $BH = 153$،

$$\cdot\ CH^2 = BC^2 + BH^2 = (153)^2 + \left(1162 + \frac{1}{8}\right)^2 \text{ و } BC > 1162 + \frac{1}{8}$$

وبما أن

$$،\ \left(1162 + \frac{1}{8}\right)^2 > 1350534 \text{ و } 153^2 = 23409$$

فإن

$$\cdot\ CH^2 > 1373943,\quad CH > 1172+\frac{1}{8}$$

نرسم منصف الزاوية BCH، وليكن CI؛ إن المقطع BI هو نصف ضلع شكل ذي ٤٨ ضلعاً محيط بالدائرة. لدينا

$$\cdot\ \frac{BC}{BI}=\frac{CH}{HI}=\frac{BC+CH}{BH}$$

لكن

$$،\ BC+CH > 1162+\frac{1}{8}+1172+\frac{1}{8}$$

أي

$$،\ BC+CH > 2334+\frac{1}{4}$$

وإذاً

$$؛\ \frac{BC}{BI} > \frac{2334+\frac{1}{4}}{153}$$

ومنه، إذا وضعنا $BI = 153$،

$$،\ CI^2 = BI^2+BC^2 > 153^2+\left(2334+\frac{1}{4}\right)^2 \text{ و } BC > 2334+\frac{1}{4}$$

أي

$$،\ CI^2 > 23409+5448723 = 5472132$$

وبالتالي

$$\cdot\ CB+CI > 4673+\frac{1}{2} \quad ،\ CI > 2339+\frac{1}{4}$$

نرسم منصف الزاوية BCI، وليكن CJ. إن المقطع BJ هو نصف ضلع شكل ذي ٩٦ ضلعاً محيط بالدائرة. لدينا

$$\cdot\frac{BC}{BJ}=\frac{CI}{IJ}=\frac{BC+CI}{BI}>\frac{4673+\frac{1}{2}}{153}$$

إن محيط الشكل ذي ٩٦ ضلعاً المحيط بالدائرة $\mathbf{P}_1$ هو $2BJ\cdot 96$، لدينا

$$\frac{\mathbf{P}_1}{AB}=\frac{2BJ\cdot 96}{2BC}<\frac{153\cdot 96}{4673+\frac{1}{2}}$$

$$\cdot\frac{\mathbf{P}_1}{AB}<\frac{14688}{4673+\frac{1}{7}}<3+\frac{1}{7}$$

٢ ـ الأشكال الكثيرة الأضلاع التي تحيط بها الدائرة

ليكن BK ضلع المسدس المنتظم، الذي تحيط به الدائرة، ذات القطر AB، وليكن AL منصف الزاوية BAK، L وسط القوس BK، ويقطع AL الضلع BK في النقطة O (انظر شكل النصّ).

نرسم على التوالي AM منصف الزاوية BAL، AN منصف الزاوية BAM، AS منصف الزاوية BAN. تقطع المستقيمات AM، AN، AS بالترتيب المستقيمات BL، BM، BN في النقط P، U، Q.

إن الوتر BL هو ضلع الشكل ذي الاثني عشر ضلعاً وBM ضلع شكل ذي الـ ٢٤ ضلعاً، BN ضلع شكل ذي الـ ٤٨ ضلعاً وBS ضلع شكل ذي الـ ٩٦ ضلعاً (أشكال كثيرة أضلاع منتظمة تحيط بها الدائرة).

نضع $AB=1560$ ، ذ $CB=BK=780$

و $AK^2=AB^2-BK^2=2433600-608400=1825200$ ،

ومنه

$$.\,AK+AB<2911 \text{ و } AK<1351$$

لدينا في المثلث AKB

$$\cdot\frac{AK}{KO}=\frac{AB}{BO}=\frac{AK+AB}{KB}$$

ومن جهة أخرى فإن لكل من المثلثين القائمي الزاوية AKO وALB زاوية حادة متساوية، فهما متشابهان ولدينا (لا تدخل المساواة $\frac{AL}{AB}=\frac{AK}{AO}$ في الحساب)

$$\text{،}\ \frac{AL}{LB}=\frac{AK}{KO}$$

ومنه

$$\cdot\frac{AL}{LB}=\frac{AK+AB}{KB}<\frac{2911}{780}$$

لنضع $LB=780$، لدينا $AL<2911$. لكن

$$\text{،}\ AB^2=LB^2+AL^2<780^2+2911^2$$

ومنه

$$AB^2<608400+8473921=9082321$$

$$\cdot\ AB+AL<5924+\frac{3}{4}\ \text{و}\ AB<3013+\frac{3}{4}$$

لدينا في المثلث ALB

$$\cdot\frac{AL}{LP}=\frac{AB}{BP}=\frac{AL+AB}{BL}$$

ومن جهة أخرى، فإن المثلثين AMB وALP متشابهان، إذاً

$$\frac{AL}{LP}=\frac{AM}{MB}$$

وبالتالي

$$\cdot\frac{AM}{MB}=\frac{AL+AB}{BL}<\frac{5924+\frac{3}{4}}{780}$$

لنضع $MB = 780$ ، فـ $AM < 5924 + \frac{3}{4}$ ؛ أما إذا وضعنا $MB = 240$ ، فإن $AM < 1823$ لأن

$$\frac{240}{780} = \frac{1823}{5924 + \frac{3}{4}} = \frac{4}{13} \cdot$$

لكن

$$AB^2 = MB^2 + AM^2 < 240^2 + 1823^2 ،$$

ومنه

$$AB^2 < 57\,600 + 3323329 = 3380929$$

و $AB < 1838 + \frac{9}{11}$ و $AB + AM < 3661 + \frac{9}{11}$.

لدينا في المثلث AMB

$$\frac{AM}{MU} = \frac{AB}{BU} = \frac{AM + AB}{MB} \cdot$$

ولدينا من تشابه المثلثين AMU، ANB

$$\frac{AM}{MU} = \frac{AN}{NB} ،$$

وبالتالي

$$\frac{AN}{NB} = \frac{AM + AB}{MB} < \frac{3661 + \frac{9}{11}}{240} \cdot$$

نضع $NB = 240$ ، لدينا $AN < 3661+\frac{9}{11}$. أما إذا وضعنا $NB = 66$ ، فإن $AN < 1007$ ، لأن

$$\frac{66}{240}=\frac{11}{40}=\frac{1007}{3661+\frac{9}{11}}\cdot$$

لكن

$$AB^2 = NB^2 + AN^2 < 66^2 + 1007^2 ،$$

$$AB < 4356+1014049=1018405 ،$$

ومنه

$$AB < 1009+\frac{1}{6} \text{ و } AB + AN < 2016+\frac{1}{6} .$$

لدينا في المثلث ANB

$$\frac{AN}{NQ}=\frac{AB}{QB}=\frac{AN+AB}{BN}\cdot$$

ولدينا من تشابه المثلثين ANQ وASB

$$\frac{AN}{NQ}=\frac{AS}{SB} ،$$

وبالتالي، فإن

$$\frac{AS}{SB}=\frac{AN+AB}{BN}<\frac{2016+\frac{1}{6}}{66}\cdot$$

فإذا وضعنا $SB = 66$ ، فإن $AS < 2016+\frac{1}{6}$. لكن

$$AB^2 = SB^2 + AS^2 < 66^2 + \left(2016+\frac{1}{6}\right)^2$$

$$AB^2 < 4356 + 4069284 = 4073640$$

و $AB < 2017 + \frac{1}{4}$.

إن SB هو ضلع شكل ذي الـ ٩٦ ضلعاً المنتظم الذي تحيط به الدائرة، ومحيطه $\mathbf{P}_2$ هو $96 \cdot SB$ وبالتالي

$$\frac{\mathbf{P}_2}{AB} > \frac{66 \cdot 96}{2017 + \frac{1}{4}} = \frac{6336}{2017 + \frac{1}{4}}$$

$$\frac{\mathbf{P}_2}{AB} > 3 + \frac{10}{71}.$$

لنرمز إلى محيط الدائرة بـ $\mathbf{P}$، لدينا $\mathbf{P}_1 > \mathbf{P} > \mathbf{P}_2$، أي أن

$$3 + \frac{1}{7} > \frac{\mathbf{P}_1}{AB} > \frac{\mathbf{P}}{AB} > \frac{\mathbf{P}_2}{AB} > 3 + \frac{10}{71}،$$

لكن

$$3 + \frac{1}{7} = 3 + \frac{10}{71} + \frac{1}{497}.$$ [٣١]

وإذاً

$$\left(3 + \frac{1}{7}\right) - \frac{\mathbf{P}}{AB} < \frac{1}{497}.$$

وينهي الكندي على هذا النحو شرحه بحساب سعة التأطير (*)

$$\frac{1}{7} - \frac{10}{71} = \frac{1}{497} \approx \frac{1}{500}.$$

ليس شرح الكندي هذا شرح فيلسوف من النصف الأول للقرن التاسع الميلادي على علم بالرياضيات، وإنما عرض رياضي على دراية بأفكار وبطرق حساب عصره.

(٣١) يكفي أن نكتب $\frac{1}{7} = \frac{10+x}{71}$ لنجد أن $x = \frac{1}{7}$ و $3 + \frac{1}{7} = 3 + \frac{10}{71} + \frac{1}{7 \cdot 71}$.

فلا غرابة إذاً أن يستشار كرياضي من قبل ابن ماسويه. ولعل الاعتراف به كرياضي هو الذي أجّج صراعه المعروف مع بني موسى.

ثالثاً: مآل شرح الكندي: «نُسَخ فلورنسا»

لا نعلم شيئاً عن مصير شرح الكندي بالعربية إلى يومنا هذا. لكن الأمر مختلف تماماً في ما يخصّ بقاءه في التقليد اللاتيني. ونريد أن نبيّن هنا أن مصدر أحد أهم الكتابات اللاتينية المتعلقة بالقضية الثالثة: يُعرف باسم المكتبة التي تحوي هذه المخطوطة، وعنوانه «نُسَخ فلورنسا». ويتعلق الأمر بشروح كتاب مساحة الدائرة لأرشميدس المعروف من الترجمة اللاتينية التي نقلها جيرار الكريموني (Gérard de Crémone) عن العربية[٣٢]. نجد في مقطع طويل منها شرحاً للقضية الثالثة بخط مؤلف لاتيني مجهول الاسم. سنبيّن على وجه التحديد أنه مستوحى إلى أبعد حدّ من أفكار وطريقة الكندي، مبتدئين بالتذكير بعنصرين مهمين تتطلبهما حججنا.

تقع قضية تقريب Π في ترجمة جيرار الكريموني[٣٣]، المنقولة بأمانة عن النسخة العربية، في الموضع الثالث، وتنهي نصّ أرشميدس. وتسبقها قضيتان: أولاهما تتعلق بسطح الدائرة، S، ذات المحيط p ونصف القطر r، $S=\frac{1}{2}pr$؛ وثانيتهما تخصّ النسبة $\left(\frac{S}{d^2}=\frac{11}{14}\right)$ حيث d القطر. وهكذا فترتيب القضايا في هذا التقليد النصّي هو ١، ٢، ٣.

ومن جهة أخرى، فإن نصّ مخطوطة فلورنسا يقدم بالتوالي شرحاً واسعاً للقضية الثالثة (٩ظ ـ ١١ظ)، فتحرير أول للقضية الأولى ـ برمز F1A (١٢و)، متبوعة بالقضية الثانية (١٢و ـ ظ)، وأخيراً تحرير ثانٍ للقضية الأولى برمز F1B (١٢ظ). لقد سمى كلاغيت (Clagett)، الذي حقق هذا النصّ وترجمه وشرحه، بعد أن اقتنع باستحالة ورود النصّ من مؤلف وحيد، سماه «The Florence Versions» (نُسَخ فلورنسا). والسؤال الأول المطروح هو ترتيب هذه «النسخ»: لماذا بدأ الناسخ بنقل شرح القضية الثالثة ليتبعها بـ F1A، 2، F1B؟ ثم إنه يرجع في متن القضية الثانية، الآتية هنا في المرتبة الثالثة إلى القضية الثالثة بالعبارة «per sequentem propositionem»[٣٤]، مع أن هذه الأخيرة واردة في صدر المخطوطة. أضف إلى عدم الترتيب الظاهري هذا انقطاع

---

(٣٢) انظر: Clagett, *Archimedes in the Middle Ages*, pp. 91-142.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٥٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

الأسلوب: ليس شرح القضية الثالثة مجرد نسخ، كما هو حال القضيتين الأخريين. ثم إنه أغنى منها بكثير رياضياً. وتوحي هاتان الملاحظتان أن هذه النصوص ليست لمؤلف واحد، وإن كانت منسوخة باليد نفسها.

ولكي يحلّ هذا الإشكال اقترح كلاغيت وجود مؤلفين مختلفين لهذه النصوص: يعود إلى الأول F1A، 2، 3، وإلى الثاني F1B. لكنه يعترف في الوقت ذاته أن هذا الاقتراح لا يفسّر عدم الترتيب في المجموعة الأولى، ولا موضع القضية الثالثة. كما أنه لا يأخذ بعين الاعتبار، في رأينا، اختلاف الأسلوب الذي يفصل بين شرح رياضي ومجرد تحرير. ولم يكن كلاغيت راضياً بهذا الاقتراح، لذا نراه يعرض اقتراحاً آخر، هو وجود «رجل ثالث»، ويكتب:

«يوجد تفسير ممكن آخر هو اشتراك مؤلف ثالث بعد أن وقع ناسخ D (مخطوطة فلورنسا) على هذه النسخة للقضية ٣ فنسخها، وجد مخطوطة أخرى بـ F1A وفيها القضية ٢ وبعد ذلك مخطوطة ثالثة تحتوي على F1B»[٣٥].

ولنأخذ من هذا الاقتراح الأخير الفكرة التالية على الأقل: إن الأصل الذي رجع إليه شارح القضية الثالثة مختلف عن الأصل الذي رجع إليه شارح F1A، و٢، وكذا عن الأصل F1B. ونحن نريد أن نبيّن أن هذا المنشأ ذو صلة بشرح الكندي لهذه القضية ٣، وأن الأمر يخصّ منذ البداية شرح هذه القضية منفردة. يقوم برهاننا على العناصر التالية.

أ ـ يبدأ المؤلف اللاتيني المجهول بشكل متطابق مع بداية الكندي بإدخال دائرة مساعدة، الهدف منها إثبات تناسبات الزوايا والأقواس. كما أن ضلع المسدس الذي تحيط به الدائرة المساعدة نصف ضلع المسدس المحيط بالدائرة المعطاة. وإليكم ما يكتب:

«مثلاً ليكن الخط المستقيم AG قطر الدائرة AG. ليكن E مركزها وDZ مماساً للدائرة. لتكن الزاوية ZEG ثلث زاوية قائمة. ينتج من ذلك أن ZG هو نصف ZE، لأن ZE هو قطر الدائرة المحيطة بالمثلث ZGE لأن ZGE زاوية قائمة. ولهذا السبب، فإن نسبة الزاوية GEZ إلى الزاوية GZE تساوي نسبة القوس ZG إلى القوس GE؛ وهكذا فالقوس ZG يساوي نصف القوس GE. وهكذا فالقوسZG يساوي ثلث نصف المحيط والقوس ZG يساوي سدس محيط الدائرة المحيطة بالمثلث ZGE. ولهذا السبب، فالوتر

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٢.

ZG، كونه ضلع المسدس الذي تحيط به الدائرة، هو نصف ZE. وهكذا فنسبة ZE إلى ZG تساوي نسبة ٣٠٦ إلى ١٥٣»[٣٦] (انظر الشكل ص ٤٦٣).

من البيّن إذاً عند مقارنة هذا الشرح بشرح الكندي أن الأفكار هي نفسها، وأن البرهان متطابق. يكفي أن نبدل هنا G، E، Z، H بـ B، C، D، G على الترتيب لنجد نصّ الكندي، مع الفارق أن هذا الأخير أكثر تفصيلاً، برجوعه إلى قضايا أقليدس لتبرير استنتاجاته. إن هذا التماثل بين التحريرين ـ خاصة أنهما يبتدئان بمقدمة مشتركة يمكن الاستغناء عنها ـ ليس وليد الصدفة.

أما تغيير اختيار الحروف، فمرده أن المؤلف اللاتيني، كما لاحظ ذلك كلاغيت[٣٧]، يتبع تقليد جيرار الكريموني. وتجري الأمور كما لو كان بين يديه ترجمة لنصّ الكندي، أو لتحرير يعتمد على نصّ الكندي، ولترجمة جيرار الكريموني في الوقت نفسه. لنأخذ مثلين ذوي مغزى.

يكتب المؤلف اللاتيني في برهانه:

«Quare que est proportio GEZ anguli ad GZE angulum eadem est arcus corde ZG ad arcum corde GE et sic arcus corde ZG subduplus est arcus corde GE. Quare est tertia pars semicircumferentie, ergo sexta pars totalis circumferentie circumscripte triangulo ZGE»[٣٨].

ونجد في نصّ الكندي، عندما نشذبه من التبريرات العارضة فيه، أن نسبة قوس CB إلى قوس BD كنسبة زاوية CDB إلى زاوية DCB... وقوس CB ضعف قوس BD... فقوس BD ثلث قوس CBD، فهي إذاً سدس محيط دائرة CBD.

يكتب المؤلف اللاتيني:

«Sic ergo corda ZG, cum sit latus exagoni inscripti illi circulo, est medietas ZE»[٣٩].

ونجد بالعربية: «فهي إذاً سدس محيط دائرة CBD... فقوس BD».

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

ويمكن إعطاء أمثلة عديدة أخرى تثبت كلها اعتماد المؤلف اللاتيني على ترجمة أو على تحرير انطلق من نص الكندي.

ب ـ إن هذه الحجّة، على أهميتها، ليست الوحيدة. فالكندي، كما رأينا، يعالج المسألة مثل أرشميدس، معتبراً في البدء أشكال كثيرة الأضلاع المحيطة بالدائرة، ومن بعد ذلك الأشكال الكثيرة الأضلاع التي تحيط بها الدائرة. ولكنه يلجأ في تبرير حساباته إلى كتاب الأصول لأقليدس، مشيراً إليها باسم غريب «الأقاويل الأولى». وطريقة المؤلف اللاتيني مماثلة تماماً. فهو كالكندي، بعد أن أدخل منصف الزاوية EH في حالة الأشكال الكثيرة الأضلاع المحيطة بالدائرة AG، يستنتج $\left(\frac{ZE}{EG}=\frac{ZH}{GH}\right)$ مستعيناً بالقضية VI.3 من كتاب الأصول. ويشير هو أيضاً إلى هذا الكتاب بصيغة مبهمة: «per tertiam propositionem sexti libri geometrie»[٤٠].

ج ـ ومما هو أكثر جدارة بالملاحظة: استعمال المثلثات المتشابهة نفسها التي استعملها الكندي، والمختلفة عما جاء عند أرشميدس، كما قلنا، في حالة الأشكال الكثيرة الأضلاع التي تحيط بها الدائرة.

د ـ إن مبرّرات الحسابات العددية عند الكندي وعند المؤلف اللاتيني متشابهة جداً، مع فارق بسيط هو أن حسابات المؤلف اللاتيني أكثر تفصيلاً. كما يختلف الحساب العددي عند الكندي عن حساب أطوقيوس، إذ نجد عبارات حسابية تتضمّن نسب خطوط إلى أعداد، يستحيل على رياضي يوناني قبولها. وهذا الحساب هو الذي نراه على وجه التحديد عند المؤلف اللاتيني، وليس حساب أطوقيوس.

وهكذا تعزّز كل هذه الحجج وجود ترجمة لنصّ الكندي بين يدي المؤلف اللاتيني أو نسخة نابعة عنه. يبقى أن يكشف الباحثون في المستقبل عن بعض هذه الوثائق[٤١]، إلا أنه يمكننا أن نؤكد منذ الآن، دون خشية من تكذيب، أن انعدام الترتيب في مخطوطة فلورنسا ليس وليد الصدفة أو نتيجة لمرور الزمان: إن احتمال وجود شرح القضية الثالثة، المرتبط بالكندي، بشكل مستقل عن F1A، 2 وF1B، كبير

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤١) يقترح كنور (W. Knorr) تخميناً آخر لمعرفة ناسخ هذا النص. قد يكون (Johannes de Tinemue). كما يرى في «نسخ فلورنسا» «مجموعة مترابطة، وليس تجميعاً عشوائياً أو معالجات لا صلة بينها» (ص ١٢٠)؛ انظر: Wilbur Richard Knorr, *Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry* (Birkhaüser: Springer, 1989), pp. 618-624.

لا شك في أنه من اللازم إعادة النظر في هذا الاستخلاص في ضوء النتائج الذي كشفت عنها رسالة الكندي.

جداً، وإنه لأمر طبيعي أن يقوم الناسخ بكتابته في البداية، وأن يحتل موضعاً متميزاً في المخطوطة. ولنلاحظ في الختام أنه ليس من المستغرب أن يكون شرح للكندي معروفاً عند العلماء اللاتينيين. فقد قام هؤلاء، كما نعلم، بالبحث عن عدة مؤلفات علمية وفلسفية له، وبترجمتها(٤٢).

خاتمة

يبدو لنا أن الرسالة المكتشفة في تقريب نسبة محيط الدائرة إلى قطرها قد وضحت سمات الكندي، وأكملت صورة تأثيره. فهي تقدم لنا فيلسوفاً منخرطاً في الأبحاث الرياضية، وترينا أن معرفته في هذا المجال، وإن لم تكن تعادل معرفة محمد بن موسى بن شاكر، هي معرفة عالم ضليع تتيح له معالجة المسائل المطروحة في زمانه. إلا أنه من اللازم اكتشاف وثائق أخرى قبل الحكم على إسهامه الرياضي. مع أننا نعلم أن الكندي، عندما يجد في الرياضيات نموذجاً على الفلسفة النظرية اتباعه، فإنه يفعل ذلك، لا للانحياز إلى برنامج محدد أو لاتباع تقليد ما فحسب، وإنما أيضاً لأنه يريد التقيد بممارسة يقوم بها. ونتفهم بالتالي أن النموذج الرياضي هو في آن واحد طريقة يجب الأخذ بها، ومثل أعلى يجب بلوغه. ومما هو جدير بالملاحظة هو أن الكندي قد أثار، من خلال رغبة بالتقيد بالخطة التي اتبعها في ما وراء الطبيعة، عدداً من المسائل، طرحت في ما بعد في إطار المنطق الرياضي: عدم اتساق مفهوم اللانهاية، على سبيل المثال. لنكن مع ذلك حذرين، علينا ألا نخطئ في المنظور: فلم يكن الكندي يسعى إلى القيام بدراسة منطقية، ولا إلى صياغة مفارقة للانهاية(٤٣).

هذا وقد أعادت هذه الرسالة طرح سؤالين تاريخيين كان يظن لثلاث سنوات خلت أنهما قد طويا: هما «نُسَخ فلورنسا»، ومعرفة كتاب أرشميدس **مساحة الدائرة** بالعربية. وفي الحالتين، يسهم الكندي في إتمام معرفتنا بالتقليد الأرشميدسي بالعربية واللاتينية على حدّ سواء.

---

(٤٢) يوجد على الأقل سبعة مؤلفات للكندي مترجمة إلى اللاتينية: مؤلفان في الفلسفة، وواحد في النوم والرؤيا، وواحد في التنجيم. انظر: Rescher, *Al-Kindi: An Annotated Bibliography*, and M. T. d'Alverny et F. Hudry, «Al-Kindī, De radiis,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, no. 41 (1974), pp. 139-260.

(٤٣) انظر: I. Garro, «Al-Kindī and Mathematical Logic,» *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science* (Alep), vol. 2 (1976), pp. 36-40.

ملاحظات إضافية

عنوان رسالة الكندي هو «في تقريب الدور إلى الوتر». وكلمة «دور» التي يتضمنها العنوان مشتقة من «دار، يدور»، وهي ترجمة للكلمة اليونانية περιφέρεια. أما عن كلمة «الوتر»، فهي ترجمة للكلمة اليونانية ἡ χορδή، وتعني أحياناً ـ ولكن نادراً ـ القطر.

ونحن إذ نرجع إلى عنوان الكندي، فإنما نفعل ذلك للإشارة إلى أحد الجوانب الذي يذكّرنا بالمساءلة التي طرحها آ. فافارو (A. Favaro). فقد رأى لتفسير ما يتسم به النصّ اليوناني من اضطراب ـ وهو نقص أشار إليه محقق النص ج. ل. هابيرغ (J.L. Heiberg) ـ أنه ليس سوى مقتطفات من نصّ آخر أعمّ منه يعالج أرشميدس فيه: تقريب نسبة قوس ما من الدائرة إلى قطرها (انظر: *Archimede*, Rome, 1923, p. 23) «إن ما دعا فافارو إلى هذا التخمين هو عنوان كتاب لأرشميدس ذكره بابوس Περὶ τῆς τοῦ κύκλου περιφερείας. وهو تخمين تبنّاه إ.ج. ديجكستريوس (E. J. Dijksterhuis) وكما يبدو من لغته التي لا أثر فيها للهجة Siculo-Dorian، ومن محاكمته التي لا ترابط ولا تأنٍ فيها، أنه لم يصلنا بشكله الأصلي. فمن الممكن أن يكون المقتطف الذي بين أيدينا جزءاً من عمل أطول منه ذكره بابوس...» (*Archimedes*, Copenhagen, 1956, p. 222).

قد يكون في عنوان شرح الكندي ما يدعو إلى تأييد هذا التخمين، ولكن صلب النصّ لا يؤكد ذلك على الإطلاق، إذ تختفي كلمة «وتر» ليحل محلها «قطر»، والتعبير «دور» كذلك يختفي نهائياً لصالح «محيط».

[ص ٤٦٣] يعدّ المقطع الأول نموذجاً للغة وأسلوب الكندي الأدبي، فهو جاف وصارم، وتتكرر أغلب التعابير والكلمات في رسائل الكندي الأخرى، كما قلنا. لننظر في بعض الأمثلة من دون الادعاء بحصر شامل.

«فهمت الذي سألتَ من» في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية (ص ١٥١، ٧ من تحقيقنا)؛ في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (ص ١٣٨، ٨ من تحقيقنا)؛ في أنه توجد جواهر لا أجسام (رسائل، I، ص ٢٦٥)؛ في السبب الذي له نَسَبَت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطقسات (رسائل، II، ص ٥٥)؛ في العقل (رسائل، I، ص ٣٥٣).
يترجم جيرار الكريموني هذا التعبير بـ «Intellexi quod quaesivisti de» (ed. A. Nagy, Münster, 1897, p. 1)

«بسط القول». انظر على سبيل المثال في إيضاح تناهي جرم العالم (ص ١٥٩، ٩ من تحقيقنا).

«وقد رسمتُ في ذلك على قدر». انظر على سبيل المثال في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (ص ١٣٧، ١٧ من تحقيقنا)؛ في أنه توجد جواهر لا أجسام (رسائل، I، ص ٢٦٥)؛ في ماهية النوم والرؤيا (رسائل، I، ص ٢٩٣)، وهو تعبير ترجمه جيرار الكريموني «et scripsi de hoc quidem secundum quantitatem quam similiter sufficere aestimari» (ed. Nagy, p. 12)؛ في كمية كتب أرسطو (رسائل، I، ص ٣٦٤)؛ وفي رسائل أخرى عديدة. انظر رسائل، المجلد II، ٤٠، ٦٤، ٧٦، ٨٠، ١٠٣، ١١٠.

أما الكلمات، ومن دون متابعة المهمة الشاقة بإعطاء المراجعة، فقد وجدنا استعمالاً متميزاً لبعضها في عدة رسائل: «العمى»، «الدرجة»، «الناظرون»، «المهارة»، «تكثير القول».

[ص ٤٦٤، سطر ١٠] «الأقاويل الأولى». وهو التعبير الذي استعمله في شرحه للإشارة إلى كتاب **الأصول** لأقليدس. وهو استعمال مستغرب إلى حدّ ما يقتضي فحصه عن قرب.

فالقول (ج الأقاويل) في لغة الكندي، وبصورة عامة، في لغة مؤلفي عصره، يعني أشياء عدة: كلام، حُكم، قضية، كتاب، مقال، وهو بالمعنى الأخير يقابل «المقالة»، كما في نص الكندي الذي يستعمل أيضاً في السياق ذاته كلمة «مقالات» عوضاً من «أقاويل». وهو استعمال دارج عند الكندي، إذ ذكر النديم في **الفهرست** رسالة الكندي «في أغراض كتاب أقليدس»، حيث يقول الفيلسوف: «رسمه خمسة عشر قولاً» (ص ٣٢٦)؛ كما نجد في رسائل الكندي التي وصلتنا:

«وقد اتضح في الأقاويل الطبيعية» (رسائل، I، ٢١٩، ٢٢٣).

وقد تقدم في الأقاويل الرياضية (رسائل، I، ٢٥٦).

في أقاويلنا في الفلسفة الأولى (رسائل، I، ٢١٥).

ومن جهة أخرى، فأول يعني أيضاً «أصل»، «رئيسي»، «أساسي».

لنلاحظ مع ذلك أن كتاب أقليدس معروف باسم **الأصول** منذ ترجمة الحجاج له مرتين، وكانت الترجمتان بين يدي الكندي، وعمل بهما، وتقابل **الأصول** (الأسس، العناصر) الكلمة اليونانية Στοιχεῖα. فالتعبيران «الكتب الرئيسية» أو «الكتب الأساسية» عنوانان ملائمان، إلا أننا لا ندري إن كان قد وقع اختيار الكندي عليهما كمرادفين للأصول عندما كتب شرحه، أو أنهما عنوانان لكتاب أقليدس في تقليد لا نعرفه.

[ص ٤٧١، سطر ١٧ ـ ٢١] يجب قراءة هذه الفقرة على النحو التالي لكي تكون صحيحة: «فنسبة جميع أضلاع ذي الستة والتسعين ضلعاً المحيط بالدائرة إلى قطر الدائرة أقل من نسبة الثلاثة والسبع إلى الواحد بأقل من جزء من أربعمائة وسبعة وتسعين من الواحد وأكثر من جميع أضلاع ذي الست والتسعين قاعدة الذي تحيط به الدائرة بأقل من جزء من أربعمائة وسبعة وتسعين من واحد».

[ص ٤٧١، سطر ٢٦] هذا الدعاء الذي يختم الرسالة طابع مميز لأسلوب الكندي الأدبي. نجده مع فروق طفيفة في عدة رسائل أخرى. انظر على الخصوص رسائل، المجلد I، ١٩٨، ٢٦٩، ٣١١ وفي المجلد II، ٤٦، ٦٨، ٧٥، ١٠٠، ١٣٣.

مقابلة الحروف اللاتينية بالعربية

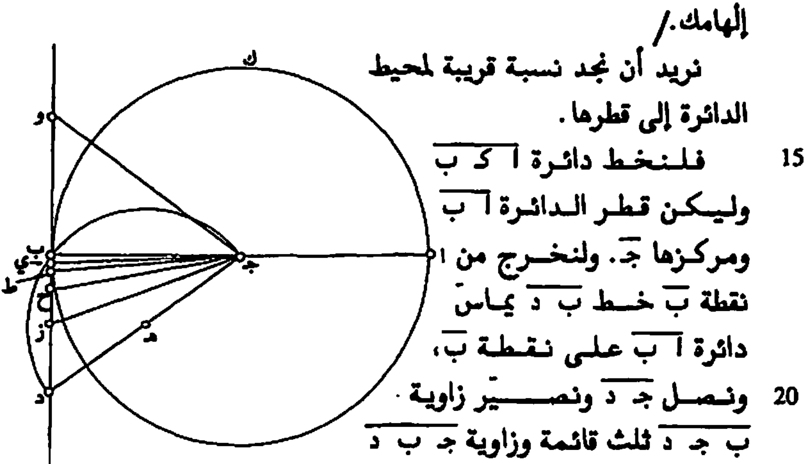
ا	ب	جـ	د	ه	و	ز	ح	ط	ي
A	B	C	D	E	F	G	H	I	J
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر
K	L	M	N	S	O	P	U	Q	R

رسالة الكندي إلى يوحنّا بن ماسويه في تقريب الدّور من الوتر

١ - ظ

هداك الله إلى الحق الكاشف كل عمى، وحاطك من الحيرة المضللة القنية كل شرّ. فهمتُ الذي سألتَ مِنْ بسط القول الذي قاله أرشميدس في تقريب
5 نسبة محيط الدائرة إلى قطرها، بحسب ما يكون لك فهمه. ولم يُبْق أرشميدس في قوله فضلاً لأحد تكميله، في هذا الشكل على سبيل الهندسة، ولمن تناهى إلى مثل الدرجة التي يوجد فيها مثل ذلك من الناظرين في الهندسة. فأما من لم يكن له المهارة بهذه الصناعة، فمضطرٌ إلى أن يُكثر له القول في ذلك وأن يُنبّه عند كل موقعة له على السبيل إليها. وقد يعرض مع
10 ذلك تطويل قول <و>تكثيره فيما بالصناعة عنه الغناء لذوي المهارة بها. وقد رسمت من ذلك قدر ما ظننت باب الحاجة إليه، والله أسأل توفيقك وهو ولي إلهامك./

٢ - و



نريد أن نجد نسبة قريبة لمحيط الدائرة إلى قطرها.
15 فلنخط دائرة ا ك ب وليكن قطر الدائرة ا ب ومركزها جـ. ولنخرج من نقطة ب خط ب د يماسّ دائرة ا ب على نقطة ب،
20 ونصل جـ د ونصيّر زاوية ب جـ د ثلث قائمة وزاوية جـ ب د

1 يوحنا: يوحنا. – 7 ولمن: ومن – 9 على: عل، وأحيانًا يكتبها هكذا – 11 إليه: مكررة – 12 إلهامك: "اوهامك" في النص، وكتب الناسخ "إلهامك" في الهامش مع حرف "ظ" بمعنى "الظاهر" وأخذنا برأيه.

قائمة، فتبقى زاوية جـ د ب ثلثي قائمة لأن كل مثلث محيط بقائمتين.
ونقسم خط جـ د بنصفين على نقطة ه ونخط على نقطة ه وببعد ه جـ نصف
دائرة جـ ب د. لأن زاوية جـ ب د قائمة، فنسبة قوس جـ ب إلى قوس
ب د كنسبة زاوية جـ د ب إلى زاوية د جـ ب، لأنه قد تقدم في الأقاويل
5 الأولى أن نسبة بعض الزوايا التي تقع على محيط الدائرة إلى بعض كنسبة
القسي التي توتر تلك الزوايا بعضها إلى بعض، إذا نسبت على توالي نسب
زواياها. وقوس جـ ب ضعف قوس ب د لأن زاوية جـ د ب ثلثا قائمة
وزاوية د جـ ب ثلث قائمة. وقوس جـ ب د نصف محيط دائرة جـ ب د،
فقوس ب د ثلث قوس جـ ب د، فهي إذن سدس محيط دائرة جـ ب د.
10 وقد تبيّن في الأقاويل الأولى أن / وتر سدس الدائرة مثل نصف قطرها، ٢-ظ
فقوس ب د مثل نصف جـ د. وقد تقدم أيضاً في الأقاويل الأولى أن وتر
ثلث الدائرة مضروباً في نفسه ثلاثة أضعاف ما يكون من ضرب نصف القطر
في نفسه. وقوس جـ ب ضعف ب د كما بيّنا وب د سدس دائرة جـ ب د،
وب جـ ثلث دائرة ب جـ د وب جـ في نفسه ثلاثة أضعاف ما يكون من
15 ضرب ه د في نفسه. فجذر ثلاثة أضعاف ما يكون من ضرب ه د في نفسه
هو مساوٍ لخط ب جـ. فإذا كان جـ د معلوماً فـ د ب معلوم لأنه مثل نصف
جـ د وب جـ معلوم لأنه جذر ثلاثة أضعاف ه د في نفسه.

فلنفرض جـ د ثلاثمائة وستة، فـ ب د المساوي لنصف جـ د إذن مائة
وثلاثة وخمسون، فإذا ضرب في نفسه يكون ثلاثة وعشرين ألفاً وأربعمائة
20 وتسعة. فإذا ضرب ذلك في ثلاثة كان سبعين ألفاً ومائتين وسبعة وعشرين.
فإذا أخذ جذر ذلك كان أكثر من مائتين وخمسة وستين. فخط ب جـ أكثر
من مائتين / وخمسة وستين. وب د نصف ضلع من أضلاع المسدس المحيط ٢-و
بدائرة ا ب لأن زاوية ب جـ د ثلث قائمة، فضعفها ثلثا قائمة. فإن أخرجنا
[من] خط ب د من نقطة ب على استقامة إلى نقطة و وصيّرنا ب و مساوياً
25 لـ ب د ووصلنا جـ و، كان خط جـ و مساوياً لخط جـ د لأن زاويتي ب

7 ثلثا: ثلثي – 14 ب جـ (الثانية): ب د – 16 جـ د: جـ ب / فـ د ب: ود ب / معلوم: معلوما – 17 ب جـ: ب د – 18 فـ ب د: وب د – 19 وخمسون: وخمسين – 20 سبعين: تسعين – 21 وستين: الواو مكررة – 22 المسدس: السدس – 23 ثلثا: ثلثي – 24 ب و: ب ر – 25 كان: وكان.

قائمتان وو ب وب د متساويان وب جـ مشترك، فـ جـ و مثل جـ د
وزاوية جـ و د مثل زاوية جـ د و. <وزاوية د جـ و> يوترها سدس محيط
دائرة ا ب لأن كل أربع زوايا تخرج من نقطة، فإنها جميعاً تعدل أربع
قوائم، كما بُيّن في الأقاويل المتقدّمة. فثلثا قائمة سدسُ أربع قوائم، فخط
5 ب د نصف ضلع المسدس المحيط بدائرة ا ب. ولنفصل زاوية ب جـ د
بنصفين بخط جـ ز وليكن زَ على خط ب د. وقد تقدم في الأقاويل الأولى أن
كلّ زاوية يقسمها خط بنصفين وينتهي إلى قاعدتها، فإن نسبة الخطين
اللذين يحيطان بتلك الزاوية إلى قاعدتها كنسبة كلّ واحد من ذينك الخطين
إلى القطعة التي تليه من القاعدة التي فصلها الخط القاسم للزاوية / . فنسبة ٣ - ظ
10 خطي ب جـ جـ د جميعاً إلى د ب كنسبة جـ ب إلى ب ز. وخطا ب جـ
جـ د جميعاً أكثر من خمسمائة وأحد وسبعين وب د مائة وثلاثة
وخمسون، فنسبة جـ ب إلى ب ز أعظم من نسبة خمسمائة وأحد وسبعين
إلى مائة وثلاثة وخمسين. فبالمقدار الذي يكون به ب ز مائة وثلاثة
وخمسين، يكون به ب جـ أكثر من خمسمائة وأحد وسبعين. وقد كان تبيّن
15 أن ب د نصف ضلع المسدس المحيط بدائرة ا ب، ولأن زاوية ب جـ ز
<يوترها> نصف ضلع ذي الاثنتي عشرة قاعدة المحيط بدائرة ا ب <فـ ب ز
نصف ضلع ذي الاثنتي عشرة قاعدة المحيط بدائرة ا ب>. ونخرج خط
جـ ح يقسم زاوية ب جـ ز بنصفين ويكون حَ على قاعدة خط ب ز. وجـ ب
في نفسه أكثر من ثلاثمائة ألف وستة وعشرين ألفاً وأحد وأربعين، ومربع
20 ب ز ثلاثة وعشرون ألفاً وأربعمائة وتسعة، فجميع ذلك ثلاثمائة ألف
وتسعة وأربعون ألفاً وأربعمائة وخمسون، فيكون جذر ذلك أكثر من
خمسمائة وأحد وتسعين وثمن واحد. فخط جـ ز أكثر من خمسمائة وأحد
وتسعين وثمن واحد. وخط جـ ب أكثر من خمسمائة وأحد وسبعين. ونسبة
ب جـ جـ ز / جميعاً إلى ب ز كنسبة ب جـ إلى ب ح، وب ز مائة وثلاثة ٤ - و
25 وخمسون، فـ ب جـ جـ ز جميعاً أكثر من ألف ومائة واثنين وستين وثمن

1 قائمتان: قائمتين / متساويان: مساويان – 3 تخرج: يخرج، وهو جائز – 5 ب د: و د – 6 جـ ز: جـ و – 8 إلى: التي – 12 وخمسون: وخمسين – 13 فبالمقدار: فالمقدار – 16 الاثنتي عشرة: الاثني عشر – 20 ب ز: ب و / وعشرون: وعشرين – 21 وأربعون: واربعين / وخمسون: وخمسين / فيكون: يكون – 24 ب ح: جـ ح – 25 وخمسون: وخمسين / واثنين: واثنتي، ولن نشير إليها فيما بعد.

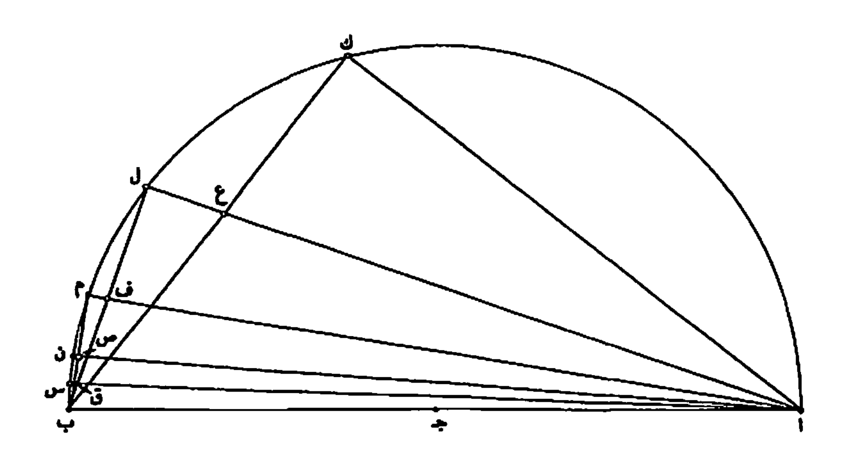
واحد، وب ز مائة وثلاثة وخمسون. فبالمقدار الذي يكون به ب ح مائة
وثلاثة وخمسين، يكون جـ ب أكثر من ألف ومائة واثنين وستين وثمن
واحد. وب ح نصف ضلع ذي الأربع والعشرين قاعدة المحيط بدائرة ا ب.
ونفصل زاوية ب جـ ح بنصفين بخط جـ ط ويكون ط على خط ب ح،
5 فنسبة ب جـ جـ ح جميعاً إلى ب ح كنسبة جـ ب إلى ب ط، ومربع جـ ب
أكثر من ألف ألف وثلاثمائة ألف وخمسين ألفاً وخمسمائة وأربعة وثلاثين،
ومربع ب ح ثلاثة وعشرون ألفاً وأربعمائة وتسعة، فجميع مربعي جـ ب
ب ح أكثر من ألف ألف وثلاثمائة ألف وثلاثة وسبعين ألفاً وتسعمائة
وثلاثة وأربعين، فخط جـ ح أكثر من ألف ومائة واثنين وسبعين وثمن،
10 فـ جـ ب وجـ ح جميعاً أكثر من ألفين وثلاثمائة وأربعة وثلاثين وثمن وربع،
وب ح مائة/ وثلاثة وخمسون. فبالمقدار الذي به يكون ‹ب ط› مائة ٤-ظ
وثلاثة وخمسين، يكون جـ ب أكثر من ألفين وثلاثمائة وأربعة وثلاثين
وربع واحد. فـ ب ط ‹نصف› ضلع ذي الثماني وأربعين قاعدة المحيط
بدائرة ا ب. ولنخرج خط جـ ي يفصل زاوية ب جـ ط بنصفين، ويكون ي
15 على خط جـ ط. فنسبة ب جـ جـ ط ‹إلى ب ط› كنسبة جـ ب إلى ب ي،
ومربع جـ ب أكثر من خمسة آلاف ألف وأربعمائة ألف وثمانية وأربعين ألفاً
وسبعمائة وثلاثة وعشرين، ومربع ب ط ثلاثة وعشرون ألفاً وأربعمائة
وتسعة. فجميع ذلك – الذي هو مربع جـ ط – أكثر من خمسة آلاف ألف
وأربعمائة ألف واثنين وسبعين ألفاً ومائة واثنين وثلاثين؛ فخط جـ ط أكثر
20 من ألفين وثلاثمائة وتسعة وثلاثين وربع واحد. فجميع جـ ب ب ط أكثر
من أربعمائة ألف وستمائة وثلاثة وسبعين ونصف واحد، وذلك نسبة جـ ب
ب ط جميعاً إلى مائة وثلاثة وخمسين التي هي خط ب ط. فبالمقدار الذي
به يكون ب ي مائة وثلاثة وخمسين، يكون جـ ب أربعة آلاف وستمائة
وثلاثة وسبعين ونصف واحد. وب ي نصف ضلع ذي الست وتسعين قاعدة

1 وخمسون: وخمسين – 3 الأربع: الأربعة – 4 بخط: فخط – 5 ب ط: ر ط – 7 وعشرون:
وعشرين / مربعي: مربع – 10 جـ ح: ب ح / ألفين: ألفي، ولن نشير إليها فيما بعد – 11
وخمسون: وخمسين / فبالمقدار: فالمقدار – 13 الثماني: الثمانية – 15 ب ي: ر ي – 16
جـ ب: جـ ر / آلاف: الف، ولن نشير إليها فيما بعد – 20 جـ ب: جـ ر – 23 به: كتبها
فوق السطر – 24 الست: الستة، ولن نشير إليها فيما بعد.

/ المحيط بدائرة ا ب. ونسبة ضعف ب ي إلى ضعف ب جـ كنسبة ب ي ٥ - و
إلى جـ ب، فنسبة ضلع ذي الست والتسعين قاعدة المحيط بدائرة ا ب إلى
ا ب - الذي هو قطر دائرة ا ب - كنسبة المائة والثلاثة والخمسين إلى
الأربعة آلاف والستمائة والثلاثة والسبعين ونصف واحد. فبالمقدار الذي به
5 يكون ضلع ذي الست والتسعين قاعدة المحيطة بدائرة ا ب مائة وثلاثة
وخمسين، [به] يكون قطر ا ب أربعة آلاف وستمائة وثلاثة وسبعين ونصف
واحد. فإذا ضربنا ضلع ذي الست والتسعين قاعدة الذي هو مائة وثلاثة
وخمسون في ستة وتسعين الذي هو قاعدة الأضلاع، كان ما يجتمع من ذلك
أربعة عشر ألفًا وستمائة وثمانية وثمانين. فإذا قسمنا ذلك على أربعة آلاف
10 وستمائة وثلاثة وسبعين ونصف خرج أقل من ثلاثة وسبع.

فقد تبيّن أن قدر جماعة الأضلاع <لذي> الست والتسعين قاعدة عند
القطر أقلُّ من قدر ثلاثة وسبع من الواحد.

ثم نخرج في دائرة ا ك ب من نقطة ب وتر المسدس الذي يقع في
الدائرة وهو خط ب ك، ونصل ا ك ونقسم زاوية ب ا ك بنصفين بخط ا ل
15 ويكون ل على محيط دائرة ا ب. ونصل ل ب ونقسم زاوية ب ا ل
بنصفين / بخط ا م ويكون م على محيط دائرة ا ب. ونصل م ب ونقسم ٥ - ظ



1 ونسبة: فنسبة - 8 وخمسون: وخمسين / الأضلاع: لاضلاع - 11 الأضلاع: لاضلاع -
الشكل ليس في المخطوطة.

زاوية ب ا م بنصفين بخط ا ن ويكون ن على محيط دائرة ا ب. ونصل
ن ب ونقسم زاوية ب ا ن بنصفين بخط ا س ويكون س على محيط دائرة
ا ب. ونصل س ب ونتعلم حيث قاطع خط ب ك خط ا ل علامة ع، وحيث
قاطع خط ب ل ا م علامة ف، وحيث قاطع خط ‹م ب خط ا ن علامة ص،
5 وحيث قاطع خط› ن ب خط ا س علامة ق. فلأن خط ك ب وتر ذي
الست قواعد، يكون وتر ل ب الذي هو نصف قوس ك ب وتر ذي الاثنتي
عشرة قاعدة، ووتر م ب الذي هو نصف ل ب وتر ذي الأربع والعشرين
قاعدة ووتر ن ب الذي هو نصف قوس وتر م ب وتر ذي الثماني والأربعين
قاعدة، ووتر س ب الذي هو وتر نصف قوس ن ب وتر ذي الست
10 والتسعين قاعدة الذي يحيط به الدائرة. فإذا فرضنا خط ا ب الذي هو القطر
ألفًا وخمسمائة وستين، كان خط جـ ب الذي هو نصف القطر سبعمائة
وثمانين. وقد تقدم في الأقاويل المتقدمة البرهان على أن وتر سدس الدائرة
/ مساوٍ لنصف قطرها، فوتر ك ب الذي هو وترُ سدسِ دائرة ا ب سبعمائة ٦-و
وثمانون. ومربع ك ب ومربع ك ا جميعًا مثل مربع ا ب لأن زاوية ا ك ب
15 قائمة. فإذا ألقينا مربع ك ب الذي هو ستمائة ألف وثمانية آلاف وأربعمائة
من مربع ا ب الذي هو ألفا ألف وأربعمائة ألف وثلاثة وثلاثون ألفًا
وستمائة، كان الذي يبقى هو مربع ا ك وهو ألف ألف وثمانمائة ألف وخمسة
وعشرون ألفًا ومائتان. فجذر ذلك خط ا ك وهو أقل من ألف وثلاثمائة
وأحد وخمسين. ونسبة خطي ك ا ا ب جميعًا إلى خط ك ب كنسبة خط
20 ا ك إلى خط ك ع لأن خط ا ع قد قسم زاوية ك ا ب لأن قوس ك ب
يوترهما جميعًا وهما جميعًا على محيط دائرة ا ب. وقد تقدم في المقالات
المتقدمة ‹البرهان› على أن كل زاويتين يقعان على محيط دائرة يوترهما
قوسٌ واحدة أو قوسان متساويتان، فإن الزاويتين متساويتان. وخط ا ل قد
قسم زاوية ب ا ك بنصفين، فزاوية ك ا ل مساوية لزاوية ل ا ب، فيبقى
25 زاوية ا ع ك من مثلث ا ع ك مساوية / لزاوية ا ب ل من مثلث ٦-ظ

5 ن ب: د ب – 6 ل ب: ا ب – 7 لأربع: اربعة – 8 ن ب: د ب / الثماني: الثمانية –
9 ن ب: ر ب – 10 ا ب: ل ب – 11 ألفًا: الف – 14 وثمانون: وثمانين – 23 قوسان
متساويتان: قوسين متساويتين.

ا ب ل. فالمثلثان متشابهان، فنسبة ا ك إلى ا ع كنسبة ا ل إلى ا ب،
ونسبة ا ك إلى ك ع كنسبة ك ا ا ب جميعًا إلى ك ب. وك ا ا ب جميعًا
أقل من ألفين وتسعمائة وأحد عشر وخط ك ب بهذا المقدار سبعمائة
وثمانون. فنسبة ا ك إلى ك ع أقلّ من نسبة ألفين وتسعمائة وأحد عشر
5 إلى سبعمائة وثمانين. فإذا فرضنا ل ب سبعمائة وثمانين، كان ا ل أقلّ من
ألفين وتسعمائة وأحد عشر ومربعُ ا ل ثمانية آلاف ألف وأربعمائة ألف
وثلاثة وسبعين ألفًا وتسعمائة وأحد وعشرين، ومربع ل ب ستمائة ألف
وثمانية آلاف وأربعمائة، فجميع مربعي ا ل ول ب الذي هو مساوٍ لمربع
ا ب أقلُّ من تسعة آلاف ألف واثنين وثمانين ألفًا وثلاثمائة وأحد وعشرين.
10 فخط ا ب أقل من ثلاثة آلاف وثلاثة عشر وثلاثة أرباع واحد. فخطا ا ل
ا ب جميعًا أقل من خمسة آلاف وتسعمائة وأربعة وعشرين وثلاثة أرباع
واحد. وخط ل ب سبعمائة / وثمانون ونسبة ا ب ا ل ‹جميعًا› إلى ٧-و
ل ب كنسبة ا ل إلى ل ف.

فإذا فرضنا ل ف سبعمائة وثمانين، كان خط ا ل بذلك المقدار أقل من
15 خمسة آلاف وتسعمائة وأربعة وعشرين وثلاثة أرباع. ونسبة ا ل إلى
ل ف كنسبة ا م إلى م ب لما بيّنا متقدمًا من تشابه المثلثات. فإذا فرضنا
م ب سبعمائة وثمانين، كان ا م أقل من خمسة آلاف وتسعمائة وأربعة
وعشرين وثلاثة أرباع واحد بذلك المقدار. وقدر خمسة آلاف وتسعمائة
وأربعة وعشرين وثلاثة أرباع واحد عند السبعمائة والثمانين كقدر ألف
20 وثمانمائة وثلاثة وعشرين عند مائتين وأربعين .

فإذا فرضنا م ب مائتين وأربعين، كان ا م بذلك المقدار أقل من ألف
وثمانمائة وثلاثة وعشرين ومربعُ ا م أقلُّ من ثلاثة آلاف ألف وثلاثمائة ألف
وثلاثة وعشرين ألفًا وثلاثمائة وتسعة وعشرين ومربعُ م ب سبعة وخمسين
ألفًا وستمائة. فجميع ذلك الذي هو مربع / ا ب أقلّ من ثلاثة آلاف ألف ٧-ظ
25 وثلاثمائة ألف وثمانين ألفًا وتسعمائة وتسعة وعشرين. فخط ا ب أقل من

---

1 ا ع: ا ح – 2 ك ا (الأولى): ل ا – 4 وثمانون: وثمانين / ا ك: ا ل / ك ع: ا ب –
5 ل ب: ا ب – 7 ل ب: ا ب – 8 ول ب: وا ب – 10 فخطا: فخطي – 12 ل ب: ا ب –
13 ل ب: ا ب / ل ف: ا ف – 16 ا م: ل م – 18 خمسة: الخمسة – 20 مائتين: مائتي،
ولن نشير إليها فيما بعد.

ألف وثمانمائة وثمانية وثلاثين وتسعة أجزاء من أحد عشر جزءاً من واحد.
ونسبة ا ب ا م جميعاً إلى م ب كنسبة ا م إلى م ص، وا ب ا م جميعاً
ثلاثة آلاف وستمائة وأحد وستون وتسعة أجزاء من أحد عشر جزءاً من
واحد، وم ب مائتان وأربعون، فقدر ا م عند م ص كقدر ثلاثة آلاف
‹وستمائة وأحد وستين وتسعة أجزاء من أحد عشر جزءاً من واحد› عند
مائتين وأربعين. ونسبة ا م إلى م ص كنسبة ا ن إلى ن ب كما قدمنا
لتشابه المثلثين.

فإذا فرضنا ن ب مائتين وأربعين، كان ا ن ثلاثة آلاف وستمائة وأحد
وستين وتسعة أجزاء من أحد عشر جزءاً من واحد، وقدر ثلاثة آلاف
وستمائة وأحد وستين وتسعة أجزاء من أحد عشر جزءاً من واحد عند
مائتين وأربعين كقدر ألف وسبعة عند ستة وستين. فإذا كان خط ن ب ستة
وستين كان ‹مربع› خط ا ن أقلّ من ألف ألف وأربعة عشر ألفاً وتسعة
وأربعين ومربعُ ن ب أربعة آلاف وثلاثمائة وستة وخمسين. فجميع ذلك الذي
هو مربع ا ب أقل من ألف ألف وثمانية عشر ألفاً وأربعمائة وخمسة. فخط
/ ا ب أقلّ من ألف وتسعة وسدس واحد. ونسبة ا ب ا ن جميعاً إلى ٨-و
ن ب كنسبة ا ن إلى ن ق، ونسبة ا ن إلى ن ق كنسبة ا س إلى س ب
للذي قدمنا من تشابه المثلثين. فنسبة ا ب ا ن ‹جميعاً› إلى ن ب كنسبة
ا س إلى س ب، وب ا ا ن مجموعين ألفان وستة عشر وسدس واحد
وب ن ستة وستون.

فإذا فرضنا س ب ستة وستين، كان ا س أقل من ألفين وستة عشر
وسدس واحد ومربعُ ا س أقلّ من أربعة آلاف ألف وأربعة وستين ألفاً
وتسعمائة وثمانية وعشرين ومربعُ س ب أربعة آلاف وثلاثمائة وستة
وخمسين. فجميع ذلك الذي هو مربع ا ب أقل من أربعة آلاف ألف وتسعة
وستين ألفاً ومائتين وأربعة وثمانين. فخط ا ب أقلّ من ألفين وسبعة عشر
وربع واحد. وخط س ب بذلك المقدار ستة وستون، وخط س ب هو ضلع

2 وا ب ا م: ول ب ل م – 3 وستون: وستين – 4 مائتان: مائتي / وأربعون: واربعين – 6 ا ن: ا ز / ن ب: ز ب – 8 ن ب: ر ب / ا ن: ا ر – 11 ن ب: ر ب – 16 ن ب: ر ب – 18 ألفان: ألفين – 19 وب ن: وب ر / وستون: وستين.

ذي الست والتسعين قاعدة الذي يحيط به دائرة آ ب، فنسبة القطر إلى
جميع أضلاع ذي الست والتسعين قاعدة الذي يحيط به الدائرة أقل من
نسبة ألفين وسبعة عشر وربع واحد إلى ستة آلاف وثلاثمائة وستة وثلاثين.
فنسبة جماعة أضلاع / ذي الستة والتسعين ضلعًا الذي يحيط به الدائرة إلى ٨ - ظ
5 القطر أعظم من نسبة ثلاثة وعشرة أجزاء من واحد وسبعين <جزءا> إلى
واحد. والخط المحيط بالدائرة أطول من جماعة أضلاع ذي الست والتسعين
قاعدة الذي يحيط به الدائرة وأقصر من جماعة أضلاع ذي الست والتسعين
قاعدة الذي يحيط بالدائرة.

فقد وضح مما قدمنا أن نسبة الخط المحيط بالدائرة إلى قطرها أعظمُ من
10 نسبة ثلاثة وعشرة أجزاء من واحد وسبعين <جزءا> إلى الواحد وأقل من
نسبة ثلاثة وسبع إلى الواحد. ونسبة ثلاثة وسبع إلى الواحد كنسبة ثلاثة
وعشرة أجزاء وسبع جزء من واحد وسبعين جزءا من الواحد إلى الواحد
<و>كنسبة ألف وخمسمائة واثنين وستين إلى أربعمائة وسبعة وتسعين.
ونسبة ثلاثة وعشرة أجزاء من واحد وسبعين جزءا من الواحد إلى الواحد
15 كنسبة مائتين وثلاثة وعشرين إلى واحد وسبعين <جزءا>، ونسبة مائتين
وثلاثة وعشرين إلى واحد وسبعين كنسبة ألف وخمسمائة وأحد وستين إلى
أربعمائة وسبعة وتسعين. فنسبة قطر الدائرة إلى جميع أضلاع ذي الستة
والتسعين / ضلعًا المحيط بالدائرة أقل من نسبة الواحد إلى الثلاثة والسبع ٩ - و
بأقلّ من جزء من أربعمائة وسبعة وتسعين من الواحد وأكثر من جميع
20 أضلاع ذي الست والتسعين قاعدة الذي تحيط به الدائرة بأقل من جزء من
أربعمائة وسبعة وتسعين من واحد. فالتباين الذي بين نسبة الثلاثة والسبع
إلى الواحد وبين نسبة محيط الدائرة إلى قطرها لا يكون جزءا من أربعمائة
وسبعة وتسعين من الواحد، وذلك ما أردنا أن نبيّن.

وبهذا الرأي عمل أرشميدس في تقريب محيط الدائرة إلى قطرها، وهذا
25 <في> أمرك بكاف، كفاك الله المهم برحمته، الحمد لله أولاً وأخيرا وصلى
الله على محمد النبي وآله وسلّم كثيرا وحسبنا الله كافيًا ومعينًا.

تمت ١٠٣٦

4 الستة: الست – 13 وسبعة: قد تقرأ "ستة" – 17-21 فنسبة ... واحد: انظر الشرح – 17 الستة: الست – 22 لا يكون جزءا: المقصود "لا يكون أعظم من جزء من أربعمائة وسبعة وتسعين من الواحد" – 25 أمرك: مطموسة.

فهرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -